CAHIERS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

III

VR̥TRA ET VR̥ΘRAGNA

ÉTUDE DE MYTHOLOGIE INDO-IRANIENNE

PAR

E. BENVENISTE ET L. RENOU



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCXXXIV

VR̥TRA ET VR̥ΘRAGNA

CAHIERS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

III

VR̥TRA ET VR̥ΘRAGNA

ÉTUDE DE MYTHOLOGIE INDO-IRANIENNE

PAR

E. BENVENISTE ET L. RENOU



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCXXXIV

AVANT-PROPOS.

Qu'une étude de mythologie indo-iranienne ait deux auteurs, et préoccupés l'un et l'autre avant tout de faits de langue; qu'elle mette au premier plan les données avestiques, — l'Introduction, et la nature même des faits étudiés le justifieront suffisamment. Deux parties se juxtaposent, qui ont été réalisées indépendamment (la portion indienne ayant été conçue la première). On n'a pas cherché à les unifier artificiellement. Les différences qui apparaîtront, celles du moins qui ne ressortissent pas au tempérament de chacun, étaient inévitables et tiennent au caractère des faits envisagés. On a même laissé subsister des systèmes de références distincts, qui n'ont aucun inconvénient pratique. Nous espérons cependant que le livre ne souffrira pas de cette dualité et que le lecteur sentira, de l'une à l'autre partie, l'enchaînement d'une démonstration continue.

La responsabilité des auteurs s'établit comme suit : L. Renou a rédigé seul la partie indienne (p. 91 à 175); E. Benveniste seul, l'Introduction, la partie iranienne (p. 1 à 90) et la conclusion (p. 177 à 199).

Nous témoignons ici nos remerciements à M. Sylvain Lévi, président de la Société Asiatique, dont l'initiative a assuré la publication de cette étude dans les Cahiers de la Société.

VR̥TRA ET VR̥ΘRAGNA

ÉTUDE
DE MYTHOLOGIE INDO-IRANIENNE

INTRODUCTION.

Certes l'étude d'un personnage divin, surtout si elle doit amorcer une interprétation comparative, a pour condition primordiale l'analyse exacte du nom divin. Mais ce n'est pas chercher le paradoxe que de compter comme un danger, en pareille matière, l'apparente clarté des noms. La mythologie indo-iranienne abonde en figures complexes dont nous ne pouvons saisir, faute d'une étymologie sûre, le caractère fondamental, qui seul donnerait la clé des symboles obscurcis. Le risque n'est pas moindre, quand les noms s'expliquent et que les personnages semblent se répondre de l'Inde à l'Iran, de compléter l'un par l'autre les termes en présence, de lier aux analogies réelles des ressemblances présumées et de croire que l'indo-iranien s'obtient en amalgamant tout l'indien à tout l'iranien.

Une autre difficulté, bien connue, tient à la nature de notre documentation : généralement fragmentaire et avare dans l'Avesta, elle est d'une richesse confuse en védique. Instinctivement l'interprète demande au Véda l'information que lui refuse la tradition iranienne, comme si le texte le plus explicite devait être le plus sûr. Mais la matière légendaire a subi dans l'Inde une élaboration si savante, le jeu des transpositions

et identifications a été poussé si loin que les données initiales se dérobent et que la somme des attestations ne suffit pas à livrer la genèse du mythe. Toute recherche sur un fait quelque peu complexe de mythologie védique met en question le principe même de l'utilisation des hymnes védiques.

A ce double point de vue, le problème qui tient dans ces deux noms, védique Vṛtra, avestique Vṛθragna, sera d'autant plus instructif qu'il semblerait par sa clarté ne pouvoir plus rien enseigner. Il paraît se résoudre aussitôt énoncé : le dieu Indra tue le démon Vṛtra et en reçoit le surnom de Vṛtrahan «tueur de Vṛtra»; or Vṛtrahan a pour correspondant iranien le dieu Vṛθragna; donc Vṛθragna équivaut à Indra et la mise à mort de Vṛtra est un thème indo-iranien. Et cependant qui s'attache sans parti pris à chacune des deux traditions et n'utilise les faits de langue — car un fait mythologique est au premier chef un fait de langue — que dans leur contexte, voit progressivement se déplacer la valeur des termes, le rôle des personnages, la relation des épisodes. Le vrai problème se forme alors. C'est qu'aussi bien l'interprétation d'un nom ne tient pas seulement dans l'étymologie, mais dans les ensembles formulaires qui en définissent l'acception et en nuancent l'emploi.

Il fallait donc procéder d'abord à l'analyse du terme de base indo-iranien *vṛtra-*, mais en partant de celle des langues où le sens se laisse le plus exactement appréhender. L'avestique a sur le védique cet avantage que *vṛθra-* n'y est pas engagé dans des notions légendaires et que la relation de *vṛθra-* au nom divin Vṛθragna s'y établit par des voies strictement grammaticales et hors de toute intervention mythographique. C'est par les témoignages avestiques que notre étude commence. Faisant abstraction de toute donnée indienne, on s'est livré à un examen interne fondé sur le dépouillement intégral des faits : l'état du texte avestique constitue déjà un dommage assez grave

pour qu'on n'y ajoute pas le choix tendancieux des exemples. De là on passe à la description du personnage de Vr̥θragna envisagé d'abord selon l'Avesta, puis d'après les sources étrangères, en vue de déterminer la valeur intrinsèque de la tradition iranienne.

La nature des textes védiques imposait une méthode différente. En s'appuyant sur les conclusions de la première partie, on pouvait restituer l'évolution du mot *vr̥trá-;* mais pour démêler la part des survivances et de l'invention dans un mythe luxuriant, il fallait recourir à l'étude des formules qui le contiennent. Il s'agissait de retrouver, sous les développements qu'une phraséologie complaisante a étendus et variés à l'infini, les données fondamentales du mythe, le schème générateur de l'amplification. On n'y pouvait accéder qu'en décomposant les éléments de la narration et en montrant autour de quelles notions s'organise le jeu raffiné des associations verbales.

La conclusion, qui situe la présente étude vis-à-vis des recherches antérieures, dégage les résultats des deux parties et indique comment paraît se dessiner la genèse du complexe indo-iranien.

PREMIÈRE PARTIE.

LE DIEU VR̥ΘRAGNA.

CHAPITRE PREMIER.

LE NEUTRE *VR̥ΘRA-* ET SES DÉRIVÉS[1].

A l'origine de la famille lexicale dont le nom d'action doit être ici plus spécialement considéré, se trouve la racine indo-européenne **wer-* « fermer par une clôture ». Suivant l'emploi, elle indique qu'on enferme soit pour prévenir une évasion, donc « retenir, bloquer », soit pour empêcher une irruption, donc « couvrir, protéger ». Le skr. *vr̥ṇóti, vr̥ṇīte, várati* « il enferme, couvre, cache, protège » reflète cette double acception, dont la plupart des langues perpétuent l'un ou l'autre aspect :

a. skr. *apa-vr̥ṇóti* « il ouvre, découvre », *api-vr̥ṇóti* « il bloque, enferme », av. *vr̥nvati* (écrit *-vərənvaiti,* avec *aiwi-,*

[1] Note sur la transcription de l'iranien. — On a observé les règles suivantes : 1° Les citations du texte avestique reproduisent en principe l'orthographe de la Vulgate. — 2° Toutes les fois qu'un problème textuel ou métrique l'a exigé, on a donné la citation sous une forme restaurée, en élaguant les particularités graphiques dues aux vocalisateurs. Ce système est employé par l'auteur de ces pages depuis plusieurs années (voir ses articles iraniens dans les derniers volumes du *B.S.L.* et dans le *Monde Oriental,* 1932). C'est le seul qui donne une idée exacte de la prononciation ancienne. Les passages ainsi restaurés sont précédés du sigle conventionnel ○. — 3° Les formes ou noms iraniens utilisés dans le corps de l'étude, en dehors de toute citation, apparaissent également en graphie restaurée : ainsi *vr̥θra-* (*vərəθra*) Vr̥θragna (Vərəθraγna), R̥χša (Ərəχša), Θraitauna (Θraētaona), Amr̥ta Spanta (Aməša Spənta), Haptahāti (Haptaŋhāiti), etc.

ham-) «il cache, enferme», lit. *at-vérti* «il ouvre», *už-vérti* «il ferme (la porte)», lat. *aperiō, operiō* (<**ap-, op-weryō*), v. sl. (*za-*)*vrěti* «fermer», *ot-voriti* «ouvrir», ital. **wero-* n. «porte» dans o. *ueru* «portam», ombr. *uerof-e* «in portam»; balt. sl. **worto-* «porte» dans v. sl. *vrata*, lit. *vartai*, v. pr. *warto*, tous plur.;

b. en dehors de skr. *vr̥trá-*, av. *vr̥θra-* qui seront pris à part, on compte principalement skr. *vr̥ti-* «enceinte», *várū-tha-* «protection», *varū-tár-* «protecteur», gr. *ἔρυσθαι* «protéger, sauver», av. *vara-* «abri fermé», *-vāra-* «protection, défense» (avec *sāra-, fra-, pari-*), got. *warjan*, v.-h.-a. *werjan* «protéger».

A partir du sens de «enfermer», le nom d'action neutre *vr̥θra-* (écrit *vərəθra-*, véd. *vr̥trá-*, i.-e. **wr̥-tróm*) devra nécessairement signifier «bloquage, obstruction, résistance». Il faut d'abord établir que cette valeur fondamentale, seule fondée en droit, se vérifie dans la totalité des exemples avestiques et qu'elle persiste à travers toutes les modalités que détermine la diversité du contexte. La traduction par «attaque; victoire», admise de tous les interprètes, dérive en partie du fait que *vr̥θra-* est rendu par les commentateurs pehlevis par *pērōžkarīh* «victoire» et surtout d'une relation préjudicielle établie entre *vr̥θra-* et le nom divin Vr̥θragna. En d'autres termes on a tiré du sens présumé de *vr̥θragna-* celui de *vr̥θra-*, alors qu'une saine méthode se fût imposé la démarche inverse. On ne s'étonnera pas que cette déviation initiale ait non seulement faussé l'intelligence du détail, mais entaché d'inexactitude l'interprétation du fait mythologique dont *vr̥θra-* est le support, et, par suite, qu'elle ait compromis la reconstruction du schème indo-iranien. La première tâche sera donc d'éprouver sur l'ensemble des témoignages le sens qu'une étymologie limpide assure au neutre *vr̥θra-*, à ses dérivés et à ses composés.

Dans son emploi le plus concret, *vr̥θra-* s'applique à une faculté corporelle et montre le sens général de «résistance», dérivant du «fait d'empêcher l'accès». Y. LXVIII, 11 (*tanvō vazdvarə tanvō drvatātəm*) *tanvō vərəθrəm* «(donnez-lui la mobilité du corps, la santé du corps), la résistance du corps». Traduire «Sieg des Leibes» (Bartholomae-Wolff) heurte le contexte : une synonymie manifeste relie *vərəθra-* à *drvatāt-* «solidité, santé» et à *vazdvar-* «capacité de conduire, de mouvoir à son gré», d'où «pleine disposition, jouissance intacte (du corps), bonne santé»[1]; les trois termes désignent les forces qui soustraient l'organisme à la maladie. Dans Yt I, 22, Y. LXXI, 8 *vərəθra-* se groupe avec les neutres *aojah-*, *zāvar-* et *x^varənah-*, attributs de certaines prières : *aojah-* et *zāvar-* sont deux noms de la «force», mais de la force naturellement infuse dans les membres, non de celle que le corps déploie dans l'action guerrière : on verra que celle-ci se désigne exclusivement par le masculin *ama-*; le troisième terme, *x^varənah-*, signe lumineux de la faveur céleste et du pouvoir délégué par les dieux, symbolise la prospérité rayonnante; mais c'est aussi un agent interne de vitalité, la force qui attache

(1) Tel me paraît être le sens précis de *vazdvar-*, dont l'étymologie par véd. *vedhás-* a été établie par Andreas et Wackernagel (*Gött. Nachr.*, 1911, p. 32). Mais ce rapprochement ne donne qu'un sens global, que les emplois doivent préciser et nuancer. En dehors de notre passage, le terme se trouve avec *drvatāt-* Yt XIV, 29. Dans le texte gāthique Y. XXXI, 21, *vazdvarə* admet aussi le sens de «santé, vigueur», qui est confirmé par la tradition : phl. *nēvakīh*, Ner. *pīvaratvam*; cf. peut-être aussi pašt. *wāzda*, par. *yāzd* «graisse» (Morgenstierne, *Etym. Vocab. of Pašto*, p. 95). Ainsi s'explique Vd IX, 44 (Ahura Mazdāh accordera à l'homme qui a chassé l'impureté) *avat̰ mīždəm parō.asnāi aŋuhe vazdvarə vahištahe aŋhōuš* «cette récompense pour la vie future, la santé de la meilleure existence», c'est-à-dire la santé qui est attachée à l'existence paradisiaque. — M. Hertel a donné de ce dernier passage une version bien étrange (*Mithra und Xrəxša*, p. 152) : «die Führung (oder : Führungsfähigkeit) des lichtesten Daseins nach dem jenseits des Himmelgebirges (Steinhimmels) befindlichen Dasein», ce qu'il comprend ainsi : le fidèle sera conduit (*sic*) par l'existence lumineuse.

l'être à l'existence[1]. Entouré de ces mots qui expriment tous une propriété innée, non l'exercice d'une activité, *vərəθra-* s'établit sur le même plan et ne saurait impliquer une «victoire» : il se définit bien comme la «faculté de résistance». On lui donne d'autres synonymes également instructifs : *dāθrīš vərəθrəm zbayente dāθrīš āyaptəm čakuše dāθrīš bantāi drvatātəm dāθrīš ahmāi vohu x^varənō yō hīš... zbayeiti* «(les Fravartis) qui donnent la résistance à qui appelle, la fortune à qui est dans le besoin[2], la santé au malade, le bon x^varnah à qui les appelle» (Yt XIII, 24). *Drvatāt-* et *x^varənah-* sont renforcés par *āyapta-* «chance, succès, faveur» et enferment *vərəθra-* dans la même catégorie sémantique : le *vərəθra-* est pour l'homme en détresse, comme la santé pour le malade, un moyen de tenir contre l'adversité. On notera d'ailleurs que les Fravartis ici invoquées ont, dans une partie de leur Yašt, un rôle purement défensif et protecteur. On leur reconnaît la force (*aojah-*), la vigueur (*zāvar-*), le x^varnah, la vertu d'aide et de secours (*avasča rafnasča*). A ce titre elles dispensent à leurs fidèles la «force de résistance». Un contexte assez semblable entoure *vərəθra-* dans un fragment d'une sorte de Chant du bœuf introduit dans Y. X, 20 (= Yt XIV, 61) *gave nəmō gave nəmō | gave uxδəm gave vərəθrəm | gave x^varəθəm gave vāstrəm*, où *vərəθra-* compte comme agent de la prospérité du bœuf, avec l'«hommage» (*nəmō*), la «formule protectrice» (*uxδəm*), la «nourriture» (*x^varəθəm*), le «pâturage» (*vāstrəm*)[3].

[1] C'est en perdant le x^varnah que Yama perd l'existence. Ceci est confirmé par le pehlevi mazdéen, où *x^varr* équivaut au principe de vie. Par exemple Gr. Bd., 101, où *x^varr* est formellement identifié à *ruvān* et opposé à *tan* «corps»; *ibid.*, 40, 9, Jēh se vante de ruiner la création : *kunišn ī man rāδ zīvandakīh nē apāyēt apišān x^varr bē apparom* «par mon action la vie deviendra impossible; je leur enlèverai leur *x^varr*».

[2] Le parallélisme de *čakuše* avec *bantāi* empêche de le traduire simplement «celui qui le désire» avec Bartholomae. Il s'y ajoute une nuance sensible de besoin.

[3] *vastrəm* mss., faute évidente pour *vāstrəm*, comme l'avaient vu Dar-

Le composé *vīspō.varəθra-*, attesté une fois Yt XVIII, 4, est accompagné d'équivalents très voisins. Il signifiera nécessairement «possédant toutes défenses» et se précise au voisinage de *vīspō.vąθwa-* «possédant tous les troupeaux», *vīspō.xraθwa-* «possédant toute force mentale», *vīspō.xᵛarəna-* «possédant tout xᵛarnah», épithètes qui, matérielles ou non, dénotent des avantages de propriété, non d'exercice. Il y aurait intérêt à savoir qui est censé les détenir d'après le passage en question. Une lecture superficielle ferait croire que ces attributs appartiennent à Arti, vantée dans le Yt XVIII. C'est ainsi que l'entendent Bartholomae-Wolff et Lommel[1]. Pour les suivre il faudrait passer outre à une grave difficulté d'accord. Le texte porte : *təm hačāt̰ aṡiš pouruš.xᵛāθra rāiti ašava xšnvaityāi mašyāi fračaraiti antarə.arəδəm nmānahe srīrahe xšaθrō.kərətahe vīspō.vąθwō vīspō.vərəθrō vīspō.xraθwō vīspō.xᵛarənō*. Les quatre composés, étant au masculin, ne peuvent s'accorder au nom de de la déesse. Mais ce passage est fait d'un assemblage de morceaux pris ailleurs; les adjectifs de la fin se groupent en une formule d'allure ancienne et allitérante de deux octosyllabes : ∘*vispō.vanθvō vispō.vr̥θrō* | *vispō.xraθvō vispō.xᵛarnō*. Le début *təm hačāt̰ aṡiš pouruš.xᵛāθra* reproduit littéralement la première phrase de Yt XIX, 54. La description de la maison *antarə.arəδəm nmānahe srīrahe xšaθrō.kərətahe* est copiée textuellement dans l'épisode curieux et sûrement ancien de Yt XVII, 60, où il s'agit de la maison d'Ahura Mazdāh. Comme les quatre épithètes viennent aussitôt après, on est porté à supposer que, dans leur contexte primitif, elles se rapportaient aussi à Ahura Mazdāh. En effet les nombreux qualificatifs du dieu suprême consignés dans le catalogue du Ier Yašt contiennent des paral-

mesteter et Geldner. Bartholomae, qui garde *vastrəm*, est contraint à une traduction impossible : «die Kleidung von dem Rind».

[1] «Sie ergeht sich... : alle Herden besitzend, etc.» (Bartholomae-Wolff, qui du moins signalent, n. 10, l'irrégularité). Lommel enchaîne directement : «alle Herden verleihend setzt die gute Segnung..., etc.».

lèles à chacun de ces quatre termes : pour *vīspō.vąθwa-*, cf. *vąθwya-*; — pour *vīspō.varəθra-*, cf. *varəθrajan-*; — pour *vīspō.xraθwa-*, cf. *xratu-*, *xratumant-*, *xraθwišta-*; — pour *vīspō.xᵛarəna-*, cf. *pouru.xᵛarəna-*, *xᵛarənaŋha-*, *xᵛarənaŋuhastəma-*. De fortes présomptions invitent donc à croire que, dans quelque texte perdu, Ahura Mazdāh joignait à toutes ses autres épithètes quatre qualificatifs, dont l'un, *vīspō.vərəθra-*, lui reconnaissait la possession de toutes les résistances.

Dans le vocabulaire de la guerre, *vərəθra-* ne peut signifier autre chose que «résistance, hostilité, défense», à l'encontre de «attaque, victoire», donné par Bartholomae et adopté partout. Ceci ressort de Yt XIII, 38, *taurvayata vərəθrəm dānunąm tūranąm taurvayata ṯbaēšå dānunąm tūranąm*, non «vous avez triomphé de l'attaque», mais au contraire «vous (les Fravartis) avez triomphé de la résistance des Dānus turaniens, vous avez triomphé de l'hostilité des Dānus turaniens» : *vərəθra-* équivaut à *ṯbaēšah-* «hostilité» (skr. *dvéṣas-*). Ce sont les Xštavis qui, appuyés par les Fravartis, ont livré l'assaut, non leurs adversaires turaniens, et la suite fait allusion à la fuite des Dānus[1]. L'impossibilité de maintenir «victoire» se montre à plein dans Yt XIX, 54, *təm hačāṯ vərəθrəm vīspō.ayārəm amaēniynəm tarō.yārəm*. Bartholomae : «Ihm wird der Sieg zugesellen, (der) alle Tage währt, beim Angriff niederschlägt, (der) die Jahre überdauert». Lommel : «Sieg für alle Tage, der im Angriff vernichtet und Jahre überdauert». On imagine difficilement une «victoire» qui dure tous les jours ou au delà d'une année, le propre de la victoire étant son caractère instantané; dès lors qu'elle met fin au combat, une victoire

[1] A l'appui de cette rectification, noter le nom de la déesse *Hāmvarti*, dérivé aussi de *var-*, et signifiant «couverture, protection» (cf. *ham-var-* «enfouir, recouvrir» Vd. V, 59; XVIII, 32). Effectivement le rôle de cette déesse guerrière consiste à protéger les combattants (Yt XI, 2). Elle est notamment qualifiée de *axᵛafnya-* «sans sommeil», *jayāurvah-* «éveillée», *ərəδwō.zənga-* «aux jambes droites», c'est-à-dire toujours sur le qui-vive.

est consommée et contient son propre terme; elle ne saurait durer sans s'anéantir. L'erreur sur *vərəθra-* en a entraîné une autre sur *amaēniyna-*. Que signifierait une victoire qui anéantit pendant l'assaut, c'est-à-dire apparemment en livrant l'assaut? La victoire n'a de sens qu'au terme de la bataille; elle n'est pas acquise si l'assaut n'est pas donné. Ces difficultés tombent si l'on adopte «résistance». Ahura Mazdāh promet aux fidèles qui se vouent à la poursuite du xᵛarnah une récompense double; ils obtiendront d'abord Arti, l'abondance inépuisable (sur le plan de *āyapta-*, *xᵛarənah-* ci-dessus), puis «la force de résistance qui dure tous les jours, au delà d'une année, et qui brise (l'ennemi) dans son assaut». Ainsi *ama-* (dans *amaēniyna-*) et *vərəθra-* sont intentionnellement opposés, comme l'attaque à la défense. Même association dans Yt X, 26, *yō daiŋ́haom anādruxtō uparāi amāi daδāiti yō daiŋ́haom anādruxtō uparāi vərəθrāi daδāiti*, qui, selon la version de Bartholomae, se résout faiblement en «zu überlegener Kraft, zu überlegener Sieg»[1]. Il faut entendre que Miθra accorde au pays qui ne le trompe pas une force d'attaque supérieure (*ama-*) et une force de défense supérieure (*vərəθra-*), la puissance totale. — Quand une libation est faite irrégulièrement[2], *anairyanąm tat̰ dahyunąm vərəθrāi uzjasaiti* «elle s'en va (contribuer) à l'hostilité des pays anaryens» (N. 58). La libation a l'efficace d'une nourriture qui accroît la capacité de résistance.

Il arrive que le *vərəθra-* confère une force suffisante pour anéantir l'effort de l'ennemi. Celui qui en est pourvu doit alors triompher. Mais on doit se garder de croire que le sens du mot en soit modifié. Il s'agit toujours de la force de résistance, mais — ceci est essentiel — assignée à un homme isolé en

(1) La traduction Lommel ne conserve qu'une de ces deux phrases, on ne sait laquelle : «der... dem Land überlegenen Sieg verleiht».

(2) Sens approximatif d'un texte corrompu. Ms. *frahinčintarə*, que Bartholomae, *Wb.*, 1727, fin et n. 3, lit +*frahinčin* +*antarə*.

face d'une armée ennemie, ou à une troupe égale (non supérieure) à celle de l'adversaire. La supériorité consiste en une résistance que l'assaut n'entame pas; c'est une victoire négative, le triomphe du combattant réduit à la défensive. La définition du *vərəθra-* ne change donc pas. On s'en convaincra par Yt XIX, 54 *āaṯ ana vərəθra hačimnō vanāṯ haēnayå xrvišyeintiš āaṯ ana vərəθra hačimnō vanāṯ vīspe ṯbišyantō* «alors pourvu de cette défense, il aura raison des sanglantes armées (ennemies), il aura raison de tous ses adversaires». — La force de défense qui brise l'assaut (cf. *amaēniyna-* ci-dessus), non la force d'attaque, est l'objet des prières de Jāmāspa dans Yt V, 69 (=XIV, 60) généralement mécompris : *avaṯ āyaptəm dazdi mē, vayuhi səvište arədvī sūre anāhite, yaθa azəm avata vərəθra hačāne yaθa vīspe* +*anye* +*arye*[1] «(accorde-moi cette faveur, ô bonne très forte Ardvī Sūrā Anāhitā,) dass ich eines ebensogrossen Sieges teilhaftig werde wie alle die andern Arier (zusammen)» (Bartholomae); «dass mir der Sieg ebensowohl begleitet wie alle andern Arier» (Lommel). Sous cette forme, la prière de Jāmāspa suppose soit que la victoire lui viendra à lui seul aussi complète qu'à tous les autres Aryens réunis, ce qui est invraisemblable, soit que les Aryens sont par quelque mystérieuse vocation prédestinés à la victoire, ce qui ne se soutient pas davantage. En réalité, réduit à ses propres forces et voyant s'avancer l'ennemi en rangs compacts, Jāmāspa ne peut souhaiter que de résister. Il demande donc «une force de résistance égale à celle de tous les autres Aryens réunis». — On se trouve devant une situation analogue dans Yt XIV, 44, qui met en scène deux armées égales engagées dans une lutte sans issue : une formule magique assurera à l'une d'elles un *vərəθra-*, une résistance, qui tournera la lutte à son avantage.

Bartholomae pose un second *vərəθra-*, avec le sens de «Wehr, Schild», pour Y. LVIII, 1 *taṯ sōiδiš taṯ vərəθrəm dadəmaidē*

[1] Lire *a[va]vata* et *anyai aryåh*.

hyaṯ nəmō, qui d'ailleurs est rendu contradictoirement sous *sōiδiš-* (*Wb.*, 1577) «das machen wir zur Waffe, das zum *Angriff*, das Gebet...». L'avestique a connu en effet un nom d'objet neutre *vərəθra-* désignant le bouclier, attesté clairement en fin de composés : Yt XIII, 45, *fravašayō... ayō. xaoδō ayō.zayō ayō.vərəθrō* «les Fravartis au casque de fer, aux armes de fer, au bouclier de fer»; Yt IX, 30, *puθrō vīspa.θaurvō*[1] *urvi.xaoδō urvi.vərəθrō* «le fils de Vispatarva, au casque pointu, au bouclier pointu (en son milieu)». Avec un autre vocalisme radical, le sanskrit a *vártra-* «bonde d'un étang» (A.V. I, 3, 7) auquel paraît bien répondre av. *varəθra-* dans le Frahang ī Ōim 8[2] : si faible que soit l'autorité de ce texte, la forme ne devrait pas être contestée quand elle s'accorde au modèle attendu. Oss. *vart* «bouclier» s'y apparente aussi, mais suppose une forme à vṛddhi, à cause de son *-a-* < ir. **-ā-*; la finale *-rt* sort, non de **-rθ-*, mais de **-θr-* par métathèse, comme *vărtă* de *avaθra*[3]. Oss. *vart* remonte donc à **vā(r)θra-* (cf. av. *vārəθragna-*). Une forme supplémentaire, dérivée, est conservée par l'emprunt arménien *vahan* «bouclier», dont Hübschmann a inutilement mis en doute la provenance iranienne : *vahan* repose sur **varθana-* (cf. av. *varəθa-*) ou mieux sur **vărθrana-*[4] (cf. *Vahagn* de **varθragna-*). L'iranien a donc possédé deux noms du bouclier : *vṛθra-* et **vārθra-*. Celui qui nous occupe, le *vərəθra-* de Y. LVIII, est au fond identique à *vərəθra-* abstrait. Ce sens matériel d'«instrument de défense» a pris naissance dans celui plus général de «défense», dont il forme une acception particulière. On sait que les abstraits se prêtent toujours à exprimer, avec la notion de l'acte ou de l'état, le

(1) *vispa.θaurvō* probablement variante fautive de *vispa.taurvō*.

(2) Ed. Reichelt, *W.Z.K.M.*, XIV, 1900, p. 199, l. 5.

(3) La manière dont le mot est cité et juxtaposé à skr. *vṛtrá-* chez Miller, *Ossetisch*, p. 30, induirait facilement en erreur.

(4) Avec un suffixe secondaire *-na-* différent de *-ana-* de v.-p. *āvah-ana-* *āyad-ana-*, etc.

lieu ou l'instrument de l'acte ou de l'état. S'il restait un doute sur la nécessité de traduire *vərəθra-* par «résistance, défense», cette spécialisation sémantique le dissiperait : le bouclier n'est pas l'instrument de l'«attaque» et moins encore de la «victoire». Comparer d'ailleurs, avec d'autres formations, av. *varəθa-* et *vārəθman-* «arme de défense», pehl. *gurtīh* «bouclier» et skr. *várman-* «bouclier».

En dérivation, *vərəθra-* ne fournit que des adjectifs en *-van-* ou en *-vant-*, employés au positif ou au superlatif avec la nuance prévue de possession. Quand Miθra est dit *vərəθrava* (Yt X, 141, 2 fois), il faut entendre qu'il est armé pour la défense, car ce passage le célèbre comme surveillant et comme protecteur, non comme assaillant : on l'appelle «pourvu d'une arme (*zaēna-*, terme général) bien façonnée, veillant dans les ténèbres, intrompable, le plus fort des plus forts (*aojah-*, cf. ci-dessus, p. 7), le plus vaillant des plus vaillants, le dieu à la plus forte intelligence (*xratu-*, cf. ci-dessus p. 9), aux mille oreilles et aux dix mille yeux, aux mille espions, puissant, omniscient, intrompable», en un mot le dieu dont nul ne peut déjouer la surveillance ni surprendre la défense. Le héros Θraitauna est pareillement qualifié de *mašyānąm vərəθravanąm vərəθravastəmō* (Yt XIX, 36); il vient en effet de recevoir le xᵛarnah, dont la liaison avec *vərəθra-* est constatée une fois de plus. Zaraθuštra est déclaré le mieux pourvu de *xšaθra-* (pouvoir royal), de *raya-* (richesse), de *xᵛarənah-* et de *vərəθra-* (Yt XIX, 79). L'expression *vərəθra vərəθravastəmō* s'applique au fidèle qui prononce le plus de bénédictions (*āfrivačastəmō*), car, ajoute-t-on, *mąθrō spəntō mainyəvīm drujīm nižbairištō* «le Manθra Spanta repousse le mieux la Druj de l'air[1]» (Yt XI, 3) : *nižbara-* «qui repousse» reprend l'idée de défense contenue dans *vərəθra-*.

L'opposition, observée p. 7, 11, du neutre *vərəθra-* et du mas-

[1] Ce sens de *mainyu-*, suggéré par M. Nyberg, *J. A.*, 1931, II, p. 34, est déjà donné par Darmesteter, *Et. Iran.*, II, p. 166.

culin *ama-*, ce dernier indiquant la force positive d'attaque, se réfléchit dans le contraste de *vərəθravant-* et de *amavant-*[1]. Qualifiant ensemble le même personnage ou le même objet personnifié, les deux adjectifs lui confèrent une vigueur complète, apte à l'attaque comme à la défense. Tels seront Vr̥θragna (Yt XIV, 3) dont il sera question plus loin, les Fravartis (Yt XIII, 64), le Manθra Spanta (Yt I, 1) ou encore la massue (Yt X, 132). Il semblerait qu'on dût ajouter Miθra, d'après Vd. XIX, 15, *miθrəm huzaēnəm x^varənaŋhastəməm zayanąm vərəθravastəməm zayanąm* que Bartholomae traduit : «Mithra, den gutbewaffneten, den herrlichsten der bewaffneten, den siegreichsten der bewaffneten», interprétation d'où résulte l'article ²*zayan-* «armé» de son dictionnaire (col. 1666). Mais les mots *x^varənaŋhastəməm zayanąm vərəθravastəməm zayanąm* sont manifestement calqués sur X, 132, *amavastəməm zayanąm vərəθravastəməm zayanąm* où il s'agit de la massue. Le passage n'a pas de sens hors du contexte d'où on l'a maladroitement extrait. Ici et là on a un substantif *zaya-* «arme». L'utilisation à contresens de Yt X, 132 par le rédacteur de Vd XIX, 15, faisant croire à une épithète de Miθra, a engendré l'article **zayan-* qui est à rayer : à l'adjectif *huzaēna-* «bien armé», le rédacteur, entraîné par une réminiscence, a accroché mécaniquement la description de l'arme de Miθra. Ce prétendu **zayan-* ne reçoit aucun appui du superlatif *zayō.təma-*, comme l'a cru Bartholomae : *zayō.təma-* est directement bâti sur *zaya-* «arme», comme *gaonō.təma-* sur *gaona-*, *daēvō.təma-* sur *daēva-*, *mahrkō.təma-* sur *mahrka-*, *uxδō.təma-* sur *uxδa-*, *yaskō.təma-* sur *yaska-*, etc. C'est le substantif lui-même qu'on porte au superlatif, pour élever à la dernière puissance sa valeur propre. — Un passage encore

[1] De même que *vərəθra-* se rapporte plus particulièrement à la force *individuelle* de défense, de même *ama-* vise spécialement la force *individuelle* d'attaque : de là l'opposition *amō.jata-* «tué par un assaillant» : *rasmō.jata-* «tué dans les rangs de l'armée (= dans la mêlée)» (Yt X 52).

mal éclairci associe *amavant-* et *vərəθravant-* à l'énoncé d'un charme que prononce le détenteur de la pierre «sigurienne»[1] Yt XIV, 59, *amava ās vərəθrava nąma vərəθrava ās amava nąma*. Bartholomae : «der Kräftige hiess er, der Siegreiche; der Siegreiche hiess er, der Kräftige»[2]. Traduction inintelligible. La formule se relie en réalité au discours qui suit et en forme l'exorde. Le guerrier s'adresse à la pierre dont il invoque l'aide avant le combat, comme, dans l'*Aβiyātkār ī Zarērān*, le héros adjure sa flèche de servir ses desseins[3]. Je tiens *ās* pour un injonctif de volonté, au même titre que la 1re duel *ahvā* ou la 1re pluriel subj. *əhmā* dans Y. XXIX, 5, 11[4]. Le sens sera : «Sois assaillante, toi qu'on appelle défensive; sois défensive, toi qu'on appelle assaillante». La répétition alternée des épithètes doit provoquer et accroître magiquement les vertus de la pierre.

Outre les composés avec *vərəθra-* pour second terme, énumérés p. 9, 13, il s'en trouve un petit groupe qui ont *vərəθra-* comme premier élément. L'un d'eux, *vərəθra.baoδa-*, ne peut s'interpréter qu'en fonction d'un passage encore obscur, Yt XIII, 46, *tē narō paiti.zanənti yāhva vərəθra.baoδō*, généralement traduit : «(les Fravartis) se rangent avec les guerriers du côté desquels elles prévoient la victoire». Caland, à qui remonte cette interprétation, ne s'en dissimulait pas les difficultés et

(1) Le rapprochement invraisemblable, proposé par König, *Der Burgbau zu Susa*, p. 62, entre *siyūiri-* et le prétendu mot perse «*sikabariya*», nom d'une pierre précieuse dans la Charte du palais de Suse, est définitivement condamné : un nouveau fragment élamite de cette Charte assure maintenant la lecture en *šinqabruiš* (cf. Scheil, *Actes juridiques susiens et inscriptions des Achéménides* [*Mém. de la Délég. en Perse*, t. XXIV, 1933], p. 112, n. 32). La forme perse se rétablit approximativement en *si(n)kabruš*.

(2) La traduction Lommel omet ce passage, sans avertir.

(3) Cf. *J. A.*, 1932, I, p. 283 et suiv.

(4) *ās* peut être pris indifféremment ici comme une 2e ou une 3e personne du singulier, sans changement de sens. A supprimer *as* dans Y. IX, 15; Yt X, 98, où il fait double emploi avec d'autres verbes (Bartholomae, 277) et aussi Y. XXXIV, 8, v. 1, pour le mètre.

l'accompagnait de réserves dont on a fait bon marché[1]. Il avait probablement raison de supposer ici un arrangement de quelque autre texte, mais ceci ne dispense pas d'une critique qui s'exercerait utilement sur les points suivants : 1° *vərəθra-* ne signifiant jamais «victoire», le mot principal *vərəθra.baoδa-* modifie l'intelligence du passage entier; 2° *yāhva* féminin devrait s'accorder fautivement à *narō* masculin; 3° *paiti.zan-* voudrait dire ici «se rallier à», alors que partout ailleurs il signifie «adorer»; 4° il manque au moins une syllabe à la seconde proposition pour faire le vers; Caland corrigeait hardiment *yāhva vərəθra.baoδō* en «*yaēshu-a verethrem baodhaite*»; 5° l'expression ainsi comprise prête aux Fravartis un rôle non seulement étrange — celui de voler au secours de la victoire — mais contradictoire, car on proclame, aussitôt après, qu'elles aident le parti qui leur sacrifie le premier; 6° cette action est censée se dérouler «avant que l'épée soit tirée, avant que le bras soit levé»; comment alors pourraient-elles pressentir la victoire?

Seul l'examen du passage entier en aura raison. La strophe est : *yat̲ hīš antarə vātō fravāiti barō.baoδō mašyānąm tē narō paiti.zanənti yāhva vərəθra.baoδō tē ābyō frārətā frārnvainti ašaonąm vaŋuhibyō sūrābyō spəntābyō fravašibyō.* Pour les deux premiers vers, le mètre invite à lire : °*yat hīš antar vātō* (*fra*)*vāti barō.baudō martiyānām.* Il nous paraît impossible de comprendre «un vent qui apporte (aux Fravartis) l'odeur (ou la perception) des hommes». Ce serait humaniser à l'excès des divinités et en même temps leur prêter un sens superflu : déesses, elles

[1] Caland, *Über Totenverehrung bei einigen indogermanischen Völkern*, 1888, p. 60, 67. «Wenn unter sie (die Frav.) ein Wind bläst, der (ihnen) die Witterung von Menschen zuträgt, so nehmen sie sich jenen Männern an, unter denen der (zukünftige) Sieg wahrgenommen wird.» — Lommel : «Wenn zwischen sie ein Wind fährt, der den Geruch von Menschen mit sich führt, nehmen sie diejenigen Männer günstig auf, die den Geruch des Sieges an sich haben».

ne manqueraient pas de percevoir, sans l'aide du vent, la présence des humains. Le fait serait de plus inconciliable avec le secours qu'elles accordent au premier sacrifiant[1]. Le génitif *martyānām* doit remplacer un datif complément de *bar-* inclus dans *barō.baudō*. Ainsi Y. LXV, 2, *yā vīspanąm hāirišinąm... paēma ava.baraiti* «elle qui apporte le lait à toutes les femelles» montre *ava-bar-* construit avec un génitif complément indirect[2]. L'analogie autorise à considérer *vātō barō.baudō martyānām* comme «le vent qui apporte *aux* hommes l'odeur ou le sentiment (des Fravartis)». Dans le vers suivant : *tē narō paiti.zanənti*, à ne considérer que les désinences, *tē* et *narō* peuvent être pris, ensemble ou non, comme des nominatifs ou des accusatifs. Dans cette incertitude, le sens et la construction du verbe seront décisifs. On ne voit pas de raison d'isoler ici — et ici seulement — *pati-zan-* de son sens constant qui est «accueillir favorablement, faire fête, témoigner des égards à». Les autres passages (Bartholomae, 1659) mettent *pati-zan-* en concurrence avec *yaz-*, *frī-*, *xšnū-*, parmi les verbes portant hommage et offrande à la divinité. Dans ce même Yašt (XIII, 50), les Fravartis demandent : *kō nō stavāṯ kō yazāite kō ufyāṯ kō frīnāṯ kō paiti.zanāṯ* «qui nous louera? qui nous fera offrande? qui nous chantera? qui nous bénira? qui nous fera fête?». On n'hésitera donc pas à prendre *narō* comme sujet et *tē* comme régime de *pati.zan-* : «c'est à elles (*tē*) que les guerriers (*narō*) font fête». Le pronom *tē* a passé de ce vers au suivant, où le mètre accuse une syllabe de trop, où *tē* fait double emploi avec *ābyō* renvoyant déjà aux Fravartis, et où il ne pourrait se construire avec *frərnvainti* qui exige un datif complément. Nous

[1] Darmesteter avait bien compris au moins la première moitié de la phrase (*Z.A.*, II, p. 517) : «Quand le vent souffle derrière elles et porte leur haleine aux hommes, alors les hommes reconnaissent en elles l'haleine de la victoire».

[2] Autres exemples chez Reichelt, *Aw. Element.*, S 495 (où l'on corrigera *vərəθrəm* en *vərəθrayn*ə*m* dans l'exemple Yt V, 90).

lirons ₒ⟨*tē*⟩ *ābyō frārtāh frārnuvanti* «c'est à elles qu'ils offrent des offrandes». Entre les deux vers s'est introduit le passage litigieux *yāhva vərəθra.baoδō,* où la suite des idées et le mètre dénoncent une interpolation glissée en manière de glose à propos des Fravartis : «elles en qui (*yāhva*) est la perception de la défense», c'est-à-dire «elles en qui les guerriers perçoivent la capacité de défense»; -*baoδō* indique objectivement la perception par les autres d'une faculté qu'elles possèdent, et équivaut en quelque mesure à un passif *baoδaite.* La strophe entière s'établira donc ainsi :

ₒ*yat hīš antar vātō <fra>vāti* *barō.baudō martiyānām*	Quand parmi elles souffle un vent qui porte conscience d'elles aux hommes,
tai narō pati.zananti	c'est à elles que les guerriers font fête,
<yāhva vr̥θrabaudō>	<elles en qui ils sentent la défense,>
ābyō frārtāh frārnuvanti *θaxtayāt parō ahuyāt* *uzgr̥byāt parō bāzubya*[1].	à elles qu'ils offrent des offrandes, avant que l'épée soit tirée, avant que le bras se lève.

Entre cet éloge et les paroles suivantes : «elles secourent qui les invoque le premier», la suite logique est restaurée, et l'on acquiert de surcroît une preuve que la force de résistance est bien l'apanage des Fravartis et la faveur que les guerriers attendent d'elles.

Les autres composés, noms ou adjectifs, différenciés par le vocalisme radical en *vərəθrăgan-, vərəθragna-, vərəθraγnya-,* et *vārəθraγna-, vārəθraγnya-, vārəθraγnay-* ont ce trait commun d'être formés avec *gan-*. L'analyse précédente modifie sensiblement leur contenu : ce n'est plus, comme on a coutume de

[1] Instrumental duel, dont la finale -*βy* a été interprétée en *bāzuwe* dans la Vulgate.

l'entendre, le fait d'abattre l'attaque, mais au contraire le fait d'abattre la défense, donc la victoire gagnée par l'offensive.

L'unique exemple gāthique de l'adjectif prend la forme d'un juxtaposé *vərəθrəm.gan-* : Y. XLIV, 16, *kō vərəθrəm.jā θwā pōi sənghā yōi həntī* «qui vaincra l'hostilité de manière à protéger par ta doctrine ceux qui existent ?». Interrogation qui retrouve son plein sens au rapprochement de celle qui la précède : *kuθrā ayå kahmāi vanaŋəm dadå* «auquel des deux, à qui donneras-tu la victoire ?». Dans l'Avesta récent, on voit s'affirmer plus d'une fois cette connexion de *vərəθragan-* et de *van-* «triompher de» ou de son synonyme *tar-*, particulièrement par l'emploi simultané de *vərəθragan-* et de *vərəθrataurvan-*. Yt XIV, 57 fait allusion au pouvoir de Hauma comme amulette : *haoməm vərəθrajanəm baire... yaθa azəm aom spāδəm vanāni* (*nivanāni*, *nijanāni*) «je porte sur moi Hauma victorieux afin de battre cette armée». Hauma reçoit encore l'épithète dans Y. IX, 16, avec *baēšazyō, hukərəfš, hvarəš* «guérisseur, aux belles formes, aux bonnes actions». Srauša est doté d'appellations semblables : *huraoδəm vərəθrajanəm* «à la belle taille, victorieux» (Y. LVII, 1, 2, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 19, 21, 23, 27, 30, 33; cf. I, 7; II, 7; Yt XI, 7; Vd. XIX, 40; Vr. XVI, 1; Az. 6). Ses aptitudes et ses exploits les justifient : il assomme Aišma (Y. LVII, 10); il revient vainqueur de tous les combats (*vīspaēibyō hača arəzaēibyō vavanvå paiti.jasaiti, ibid.*, 12); il affronte sans trêve les démons (15 et suiv.); il est par excellence «remporteur de victoires, vainqueur» (*sraošahe vanatō vanaitīš vanaitivatō*, 33). L'épithète *vərəθrăgan-* convient aussi au dieu du vent, Vāta, auxiliaire de Miθra dans ses offensives (Yt X, 9; XII, 4; XIII, 47, 48). On la trouve même accolée au nom d'Ahura Mazdāh, mais dans des textes tardifs (Y. LV, 3; Vr. XI, 1). Plusieurs prières ont cette vertu de briser la résistance ennemie : Yasna Haptahāti (Vr. XV, 2); Ahuna Varya (Vr. XV, 2, 3); surtout Aryaman

Išya «vigoureux dans l'attaque, abattant la résistance et l'hostilité» (Y. LIV, 2, *amavantəm vərəθrajanəm vi.ṯbaēšaŋhəm*, formule reprise G. I, 6 et développée en *vīspa.ṯbaēšā taurvayantəm vīspa ṯbaēšā titārayantəm*, cf. aussi Yt III, 5). D'avoir tué le monstre Dahāka vaut à Θraitauna le titre de *vərəθrajā taxmō θraētaonō* (Yt V, 61 cf. Az. 2), et aussi à son arme (Yt XIX, 92). Zaraθuštra demande à être *vərəθrajā vanaṯ.pəšanō ... ṯbaēšō.taurvā drujim.vanō* (Y. IX, 17, 20). Les Xštavis et les Karšnaz qui ont vaincu les Turaniens, deviennent *taxma saošyantō... taxma vərəθrājanō* (Yt XIII, 38) et l'alliance de *vərəθragan-* et de *saošyant-* se retrouve Y. LXX, 4 *buyama saošyantō buyama vərəθrājanō* «puissions-nous être saušyant, puissions-nous être victorieux par l'attaque». A plus forte raison le Saušyant par excellence, Astvat-ṛta, sera-t-il *vərəθragan-*; il aura pour mission d'engager le suprême combat contre les démons de toute espèce (Yt XIII, 129)[1] et ses disciples participeront aussi à la victoire finale (Yt XIX, 89, 95; Y. XXVI, 10; LIX, 28; Vd. XIX, 5; Vyt 30). Employé en parlant des manθras et en particulier du plus efficace, du Manθra Spanta, *vərəθragan-* est associé à des adjectifs tels que *baēšazya-* «guérisseur» (car la guérison équivaut à une victoire sur les agents de la destruction), *amavant-*, *ṯbaēšo.taurvant-*, *x^varənahvant-* (Yt I, 1-2, III, 5); comparer le groupement *baēšazəm... aməm* Yt XIV, 2, Fr. IX, 1. De même que la soumission à Arta rend victorieux le possesseur de bétail, de même une libation à Hauma, si minime soit-elle, donne à l'offrant la force de tuer mille démons (Y. X, 6). Miθra, Srauša et l'Ahuna Varya possèdent au plus haut degré cette qualité victorieuse (*vərəθrajastəma-* Yt X, 98; XI, 3; Fr. W., IX, 1), dont le nom

[1] A quelle confusion mène la traduction erronée de *vərəθragan-* conjuguée avec l'interprétation fausse de *saošyant-* donnée par M. Hertel, c'est ce qu'on voit au commentaire de M. Herzfeld (*Arch. Mitteil. aus Iran*, III, 1931, p. 5) sur ce passage; il croit y voir «eine voriranische Vorstellung vom Gewittergott als Lichtgestalter». Il n'y a ici ni «Gewittergott» ni «Lichtgestalter».

abstrait, *varəθrająstā*, figure une fois dans le Haδōχt Nask II, 11. — Comptons ici, à cause de leur valeur semblable, et en anticipant sur les neutres dont ils dérivent, les adjectifs *varəθraynya-* et *vārəθraynay-*. Mis à part Y. X, 19, *vārəθrayniš hantəm* +*āstaoiti* obscur, probablement lacunaire[1], les attestations se rapportent, avec les synonymes maintes fois relevés, aux Fravartis (Yt XIII, 40, 156), à Hauma (Vr. IX, 1), mais tout spécialement à des formules, manθra ou vačah (*varəθraynya-* Yt XIV, 46; *vārəθraynay-* Y. X, 18, LVII, 22; Yt XIII, 20, XVIII, 8; Vd. XVII, 5, XVIII, 19; Vr. IX, 1; XV, 3, XX, 1; Fr. W. IX, 1; F. 3e)[2]. Seul reste insolite le *nmānəm vārəθrayni* de Y. LVII, 21. Mais la description de la maison *nmānəm vārəθrayni hazaŋrō.stūnəm viδātəm*... *hvāraoxšnəm antarə.naēmat̰*, etc., accuse une imitation évidente de Yt V, 101, *nmānəm hištaite huδātəm satō.raočanəm bāmīm hazaŋrō.stūnəm hukərətəm baēvarə.fraskəmbəm sūrəm*. Le rédacteur aura usé de *vārəθrayni* comme d'un équivalent plus expressif de *sūrəm*, d'autant plus aisément que le rapprochement de *nmāna-* et de *varəθrayna-* se trouvait favorisé par Yt XIV, 41, *varəθraynō avi imat̰ nmānəm*... *pairi.varənavaiti* « Vr̥θragna se déploie autour de cette maison ». D'ailleurs, voisinant avec *nmānəm vārəθrayni*, Y. LVII, 22, apparaît *varəθrajå* attaché à différentes prières qui servent d'arme à Srauša.

L'interprétation donnée aux adjectifs vaut pour le neutre *varəθrayna-*. On pourra, pour la commodité, garder la traduction par « victoire », mais à condition d'en modifier le contenu, qui ne peut plus s'exprimer par « Wehrhaftigkeit ». De la signification maintenant assurée du premier terme, il ressort que le composé désigne « le fait d'abattre la défense », qualité exclusivement offensive. En liaison avec *ama-* « force d'attaque », *vananti- uparatāt-* « supériorité triomphante », parfois avec *išti-* « puis-

[1] Voir les remarques de Bartholomae, *Wb.*, 1771, s. v. *hant-*.

[2] Dans le même emploi, *vārəθraynyōtəma-* Yt I, 2, 5; III, 5; Vd. IX, 27.

sance», *θrima-* «aliment fortifiant» (Y. IX, 27) ou *x^varənah-*, accompagnée souvent de l'adjectif *ahuraδāta-* (ci-dessous, p. 49), l'«attaque victorieuse» (*vərəθrayna-*) constitue un des attributs essentiels d'un dieu éminemment actif et belliqueux comme Miθra, et la faveur qu'on lui demande le plus instamment (Yt X, 5, 16, 27, 33, 67). De même pour Ardvī (Yt V, 86), les Fravartis (Yt XIII, 34, 42), ou Vanant, Yt VIII, 12, *vanantəm stārəm mazdaδātəm yazamaide amaheča paiti hutaštahe vərəθraynaheča paiti ahuraδātahe vanaintyāsča paiti uparatātō vītarə.ązahyehe paiti vītarə.ṯbaēšahyeheča* «nous sacrifions à l'astre Vanant, pour sa vigueur bien façonnée, pour son offensive victorieuse créée par les Ahuras, pour sa supériorité triomphante, et pour sa faculté d'anéantir la détresse et l'hostilité». Zaraθuštra désire cette qualité dans l'exercice total de sa mission : pensée, parole, action, prédication et réfutation (Yt XIV, 28), car elle annihile les actions, pensées et paroles des infidèles (Vr. XX, 2; cf. Vyt 42). Faisant couple d'ordinaire avec *ama-* (Yt XIV, 38, 45; Y. IX, 17, 27; LV, 3; LVII, 2, 3, 23; Vd. XVIII, 64; Vr. IX, 4; H. I, 4; Ny. III, 10; Vyt 39; Fr. W. IX, 2), le vr̥θragna- inspire la terreur aux *dušmanyu* (Yt XIV, 38), mais aussi cause la prospérité de ceux qui le possèdent et devient alors synonyme de santé, d'accroissement, de réussite : Y. LXVIII, 2, *dasvarə baēšazāiča fradaiθe varədaθāiča havaŋhe ašavastāiča haosravaŋhe hurunyāiča vərəθrayne fradaṯ.gaēθāiča* «pour la santé et la guérison, pour le développement et la croissance, pour la bonne existence et la qualité d'artavant, pour la bonne réputation et la sérénité, pour le vr̥θragna- qui accroît la richesse». A cet égard les textes sont instructifs jusque dans leurs incohérences. Un passage du Yt X, 116-117, énumère, en les chiffrant, les liens que Miθra tisse entre les membres de groupements de plus en plus larges, famille, clan, village, district, etc., et conclut par ces mots : *ava hačaite amahe ayąn aθa ayhaiti vərə-*

θraynahe. Caland a bien discerné que *amahe* est une faute pour *hamahe* se groupant avec *ayąn* «tout le jour»[1], mais il a persisté — et après lui tous les interprètes — à vouloir tirer un sens logique de cette proposition; de là des étrangetés telles que : «Solch eine Wehrhaftigkeit —*jeden* Tag wird er so sein — besitzt (Mithra)» (Bartholomae-Wolff); — «Hilfreich ist er an jeden Tag, so wird er denn siegreich (?) sein» (Lommel). On ne voit même pas comment ces traductions s'ajustent au texte; il est manifeste que toute la phrase est interpolée, mais par deux mains différentes. Un arrangeur a ajouté *ava hačaite hamahe ayąn* (dont les mss L_{18} et J_{10} n'ont que les deux premiers mots). Dès lors que *hamahe* s'était corrompu en *amahe*, un autre copiste, habitué à lire ensemble *ama-* et *varəθrayna-*, a construit un second membre symétrique, à seule fin d'y loger *varəθraynahe*. C'est perdre son temps que d'y chercher une suite cohérente.

La forme à vṛddhi de ce neutre, *vārəθrayna-*, n'est connue qu'une fois et dans un contexte douteux, au milieu d'une invocation à Hauma, Y. X, 9 : *dazdi mē baēšazanąm yābyō ahi baēšazaδå dazdi mē vārəθraynanąm yābyō ahi varəθra. taurvå* «donne-moi de ces remèdes par lesquels tu es guérisseur; donne-moi de ces forces d'attaque par lesquelles tu vaincs la défense». Bien que la structure alternée et la correction métrique de ces quatre vers semblent au premier abord témoigner de leur authenticité, et que par ailleurs on ait souvent observé l'emploi parallèle de *varəθra(γan-)* et de *baēšaza-* ou *ama-* (cf. Yt XIV, 2; Fr. IX, 1), l'anomalie du pronom féminin *yābyō* rapporté au masculin ou neutre *baēšaza-* aussi bien qu'au neutre présumé *vārəθrayna-* incite à vérifier la tradition. Or, si *vārəθraynanąm* adopté par Bartholomae est la leçon de Pt_4, Mf_1, J_6, Geldner a suivi $J_{2.3.7}$, H_1, $L_{1.2}$, P_1, qui donnent *vārəθrayninąm*. La forme a pu subir l'influence de l'adjectif *vārəθrayni-*, mais

[1] Caland, *KZ*. XXXI, p. 265.

d'après le féminin *ābyō*, il vaut mieux admettre comme authentique la leçon *vārəθrayninąm*, qui attesterait alors, non un neutre *vārəθrayna-*, mais un féminin *vārəθrayni-*. Le parallélisme des deux phrases aurait fait passer le féminin *yābyō* de la seconde à la première. En tout cas il conviendra de ne pas faire fond sur ce neutre *vārəθrayna-*, qui a toutes chances d'être un féminin mal transmis.

La situation du neutre *vərəθraynya-* est plus favorable. Dans Vr. V, 1 (cf. XI, 1), il fait groupe avec des termes exprimant la félicité et les avantages attachés aux bonnes pratiques (*havaŋhva-*, *ratufritay-*, *ašavasta-*, *hurunya-*), lesquels figurent en partie Y. LVIII, 2, et Yt X, 5. Tant dans ce passage que dans tous les autres où Bartholomae l'a rendu à tort par «Schlacht», il équivaut exactement à *vərəθrayna-* et ne signifie rien d'autre que «faculté de briser la résistance». Les exemples se rapportent tous au rôle des Fravartis, qui sont déclarées *zaoya vaŋhuθwaēšu zaoya vərəθraynyaēšu zaoya pəšanaēšu* «à invoquer dans les *vaŋhuθwa-*, dans les *vərəθraynya-*, dans les *pəšana-*» (Yt XIII, 23). Des deux mots voisins, si *vaŋhuθwa-* est encore de traduction conjecturale (cf. *Wb.*, 1349)[1], *pəšana-* ne prête pas au doute et éclaire *vərəθraynya-* : c'est le nom du combat impliquant victoire. La prière suivante revient à trois reprises : *yat̰ bavāni* (*bavama*) *aiwi.vanyå dānavō* (*taurvayantəm*)... *ahmi gaēθe pəšānahu* «puissé-je vaincre les D. dans des luttes pour (leur prendre) leurs possessions» (Yt V, 73, 109, 113). On lit ailleurs le souhait *yaθā azāni pəšana* «puissé-je livrer des combats victorieux» (Yt IX, 30, 3 fois). Or les Fravartis combattent (*pərətənte*) dans des luttes victorieuses environnées de lumière (*vərəθraynyaēšu raoxšni.aiwiδātaēšu* Yt XIII, 45) et, quand elles descendent participer aux combats des Xštavis (*pəšānahu nijasən xštəviwyō*), ceux-ci livrent un combat victorieux aux

[1] Les considérations qui suivent favorisent plutôt le sens de «conquête des biens» (Darmesteter, Caland) que «Blutvergiessen» (Bartholomae).

Dānus (*dānubyō azən pəšana* Yt XIII, 37). Du fait de cette quasi-synonymie, *vərəθraynya-* se caractérise comme un dérivé, moins usuel, mais de même sens que *vərəθrayna-*.

La vérification exhaustive des exemples a partout confronté les modalités d'emploi avec les exigences de l'étymologie, et partout elle les a trouvées d'accord[1]. Ce résultat permet maintenant d'apprécier à sa juste valeur l'interprétation pehlevie de *vərəθra-* (*vərəθrayna-*) par *pērōžkarīh* et de *vərəθragan-* par *pērōžkar*. Les commentateurs ne possédaient qu'un souvenir indistinct du sens de «victoire» pour *vərəθrayna-* et ne discernaient plus la relation exacte des deux éléments. A partir d'une équivalence *vərəθra-yna-* = *pērōž-karīh*, ils devaient chercher dans *vərəθra-* le nom de la «victoire» (*pērōž*) et dans *vərəθra-gan-* l'agent de la victoire (*pērōž-kar;* Ner. *vijayapatiḥ*). Cette tradition prouve seulement qu'on avait perdu la notion des termes en composition et qu'on a conféré au premier membre isolé la signification globale du composé. On mesure l'erreur d'une pareille analyse, excusable chez des commentateurs anciens, quand on la compare aux conclusions d'un examen objectif. Dans la famille entière des mots qui tiennent à *vərəθra-* par voie de dérivation ou de composition, apparaît et subsiste la notion centrale de «résistance, défense», conditionnant en particulier la création de *vərəθrayna-*, lequel, loin d'équivaloir à *vərəθra-*, s'y oppose.

Constatation fondamentale pour la restitution de l'état indo-iranien. Il est acquis dès maintenant que av. *vərəθra-* n'a pas été tiré de *vərəθrayna-*, mais qu'il en est au contraire le point de

[1] Il faut rendre à C. de Harlez, malgré les partis-pris de l'«école éranisante», le mérite d'avoir le premier posé, quoique sans démonstration, une définition sensiblement exacte du mot. Il écrivait dans le *Journal Asiatique* de 1879, I, p. 275 : «La signification primitive de *verethra* a donc été celle que ce mot a dans l'Avesta. C'était primitivement le combat défensif, la lutte victorieuse. Verethraghna était celui qui, en triomphant de la défense que lui opposait son adversaire, restait vainqueur dans la lutte.»

départ normal. Dès lors, véd. *vṛtrá-* et av. *vṛθra-* se recouvrent exactement; ils supposent un indo-iranien **vṛtra-*, i. e. **wṛtróm* qui se caractérise exclusivement comme un neutre et exclusivement par le sens de «résistance, hostilité». L'iranien ne connaît pas de *vṛθra-* masculin et n'a jamais employé ce mot au sens d'«ennemi». Même si l'indien possédait un masculin *vṛtrá-* «ennemi», ce qui demanderait à être contrôlé tant pour le sens que pour le genre, ce serait en vertu d'un développement postérieur et indépendant. Il importe de se convaincre que sur ce point *l'état avestique représente l'état indo-iranien.* Par suite, le composé *vərəθrayna-* ne contient ni le nom de «l'ennemi», ni une allusion au meurtre d'un personnage déterminé. Mais ceci nous achemine déjà à l'étude du *dieu* Vṛθragna.

CHAPITRE II.

LE DIEU VṚΘRAGNA DANS L'AVESTA.

En serrant le sens du neutre *vṛθragna-*, on a défini par avance la vraie nature du dieu Vṛθragna, qui n'est autre que la personnification d'une force. Le passage du neutre au masculin, comparable à celui qui s'est produit dans le cas de Miθra dès l'indo-iranien, n'accuse pas à proprement parler un déplacement de conception. La notion centrale demeure. Mais pour la porter au plus haut point de puissance et d'efficacité, il fallait la matérialiser sous une apparence corporelle. Plus exactement, à un certain stade d'une évolution qui l'amplifie sans cesse, cette notion tend d'elle-même à se réaliser hors de l'abstraction et à se développer en figure concrète. Il ne s'ensuit pas nécessairement un changement de genre grammatical : Arta, Vahu Manah, personnifiés, restent du neutre. Mais en l'espèce, des qualités aussi foncièrement mâles composaient une représentation spécifiquement virile. Le dieu Vṛθragna incarne une force qui est bien, si l'on veut, la Victoire, mais non plus au sens où on l'entendait ni dans les limites qui la restreignaient : cette force est celle «qui brise la résistance», c'est-à-dire l'*offensive victorieuse*.

C'était en effet une singularité, et déjà propre à faire douter de l'explication traditionnelle, que la qualité essentielle du dieu Vṛθragna, celle qui distingue aussi les héros les plus valeureux, se réduisît à cette fonction timide et négative de «repousser l'attaque»[1]. Un peuple projette dans sa mythologie l'image sublimée des forces matérielles ou abstraites qui, dans l'état social et politique qu'il a atteint, dominent son existence

[1] «Schlagen, Zurückschlagen des Angriffs» (Bartholomae, 1422).

et inspirent son action. Combatifs qu'ils étaient et d'ailleurs toujours obligés au combat, les Iraniens auraient-ils conçu et divinisé une «victoire» qui se fût traduite simplement par la résistance à l'assaut? Comme pour vérifier cette remarque de Nietzsche que l'état de défensive perpétuelle affaiblit au point d'annihiler les forces de défense[1], ils ont fait dépendre la victoire de l'attaque. On voit maintenant que la qualité *vr̥θragna* et le dieu Vr̥θragna ont toujours symbolisé une puissance positive et offensive. Le dieu national des Iraniens en armes n'est pas le dieu inexpugnable, mais le dieu irrésistible, non celui qui brave toutes les attaques, mais celui qui rompt toutes les défenses. Essentiellement une divinité guerrière, et qui déploie sa vigueur dans l'assaut. Tels sont, d'après le contenu de son nom, la nature et le sens de son activité. Dès à présent il convient d'observer que ce nom ne renferme aucun souvenir d'un exploit particulier et que toute tentative d'y retrouver une allusion à une victoire sur un *Vr̥θra personnel est par avance condamnée.

Les fonctions et les vertus qu'on assigne à Vr̥θragna cadrent entièrement avec sa dénomination. Il suffit de laisser parler le Yt XIV. On l'invoque avec Vananti Uparatāt «la Supériorité triomphante» et Ama «la Force d'attaque». Il est appelé «le mieux armé des dieux» (*zayatəmō yazatanąm*, § 1), le mieux pourvu de force d'attaque (*amavastəmō*), de force défensive (*vərəθravastəmō*), de x^varnah (*x^varənaŋuhastəmō*), de faveur (*yānavastəmō*), de profit (*saokavastəmō*)[2], de guérison (*baēšа-*

[1] Nietzsche, *Ecce Homo*, ch. II, § 8 (Taschen-Ausgabe, XI, p. 302) : «Man kann, bloss in der beständigen Noth der Abwehr, schwach genug werden, um sich nicht mehr wehren zu können».

[2] On ne peut admettre, avec MM. Junker et Hertel, que *saoka-* ait l'unique sens de «flamme, luminosité». Il importe de distinguer, comme l'a fait Bartholomae, *saoka-* de *sav-* et *saoka-* de *saok-*. Les confondre volontairement, c'est imposer aux faits une doctrine préconçue. Ici les adjectifs voisins indiquent suffisamment que l'idée d'«avantage» est seule en question.

zyatəmō). Il lutte contre les daivas et les hommes, les sorciers et les sorcières, les kavis et les karpans (§ 4). Zaraθuštra le voit apparaître sous dix aspects successifs : dieu du vent (Vāta); bœuf dont Ama chevauche les cornes dorées; étalon blanc portant aussi Ama; chameau ému d'ardeur génésique; sanglier impétueux; adolescent de quinze ans; oiseau *vāragna*, le plus rapide des oiseaux de proie; bélier sauvage; bouc sauvage; enfin guerrier équipé pour le combat (§ 2, 7, 9, 11, 15, 17, 19, 23, 25, 27). Il détient et accorde à Zaraθuštra la puissance sexuelle, la force des bras, la vigueur corporelle et l'acuité de la vision (§ 29-33). Les plumes de l'oiseau *vāragna* en qui il s'incarne assurent magiquement l'invulnérabilité et la victoire (§ 34-39); ce *vr̥θragna* a rendu victorieux Kavi Usan et le héros Θraitauna (§ 39-40). Le dieu enveloppe de xᵛarnah les demeures qu'il protège comme l'oiseau Saina entoure de son vol les montagnes (§ 41). On invoque son nom dans les charmes qui procurent l'avantage aux armées (§ 42-46), entre lesquelles il se promène, prêt à châtier qui trahit Miθra (§ 47). Prescriptions pour les offrandes qui lui sont dues et mise en garde contre les pratiques sacrilèges des Vyāmburas (§ 48-56). Il inspire des formules et des rites qui garantissent le succès au combat (§ 57-61), mais brise, ruine et détruit les rangs ennemis et prive de l'usage de leurs sens ceux qui manquent à Miθra (§ 62-64)[1].

A côté des traits qui caractérisent fortement la nature offensive de Vr̥θragna et son rôle dans la bataille, il faut mettre en valeur son caractère *populaire*. Non qu'il le singularise absolument dans le panthéon avestique : Anāhitā ou Arti, par exemple, ne sont pas exemptes de traits populaires. Il est rare

[1] Sur la composition du Yt XIV, cf. Christensen, *Les Kayanides*, p. 15-16, avec lequel je m'accorde dans l'ensemble. Les passages où est mentionné Zaraθuštra indiquent évidemment une adaptation, mais laissent subsister les caractères de la rédaction ancienne.

cependant que la description y insiste à ce point. C'est un aspect étroitement connexe à la facture composite du Yašt, qui, quoique appartenant aux parties anciennes de l'Avesta, assemble à partir du paragraphe 34 des morceaux dont la personnalité de Vr̥θragna forme le seul lien et qui paraissent hérités d'une composition plus riche. Populaire au premier chef est l'image d'un dieu qui se manifeste sous des apparences si variées et presque toutes animales. On notera en outre la place considérable que tiennent les formules et les pratiques magiques : évocations par répétitions allitérantes, présages de victoire tirés de plumes qui volent ou qui tombent, charmes attachés aux plumes de faucon, exactitude formaliste des prescriptions rituelles, tout trahit un culte fortement contaminé de magie, une religion de soldats, proche encore de sa forme prézoroastrienne et qui donne une idée de ce que, par exemple, les légions romaines ont dû connaître du culte de Miθra, au moins pour les pratiques. La couleur populaire affleure aussi dans la vivacité et le tour souvent heureux des descriptions d'animaux auxquelles le rédacteur s'est livré avec une complaisance manifeste.

Parallèlement à la liaison qui a été constatée sur le plan abstrait entre *vr̥θragna-* et *xᵛarnah-*, plusieurs indices établissent un rapport entre le dieu Vr̥θragna et le xᵛarnah. La première incarnation du dieu, le vent (*Vāta*), porte le xᵛarnah. Une autre, l'oiseau *vāragna*, est également une des formes que revêt le xᵛarnah (Yt XIX, 35). Une troisième, le bélier, sert encore de déguisement au *xᵛarrah ī kayān* dans le *Kārnāmak ī Artaxšīr ī Pāpakān*, § 50-58. Si Θraitauna a vaincu Aži Dahāka, c'est grâce au vr̥θragna et aussi au xᵛarnah (Yt XIX, 36). Les deux notions restent solidaires même après la personnification de Vr̥θragna. Au surplus, dans les qualificatifs que le dieu se décerne lui-même (§ 3), on retrouve les termes dont la connotation rejoint souvent celle de *vr̥θra-* ou de *vr̥θragna-* :

ama-, *yāna-*, *sauka-*, *baišazya-* cf. p. 21. Si fortement personnelle que soit la conception du dieu, elle garde des attaches avec les notions qui la déterminaient dans l'ordre abstrait.

Mais le caractère le plus singulier de Vr̥θragna est sans contredit son aptitude à prendre l'apparence de différents êtres. Ce ne sont pas des métamorphoses, mais des incarnations qu'il choisit à son gré, dont chacune le représente au même titre et hors desquelles il n'a pas de forme propre. Cette faculté doit retenir l'attention, aussi bien que les formes matérielles où elle s'affirme.

Quelles que puissent être les analogies qu'on lui découvre dans la mythologie indienne[1], la capacité de revêtir l'aspect d'animaux, qui est propre à Vr̥θragna et dans une moindre mesure à Tištriya, trouve sa justification dans une théorie générale et spécifiquement iranienne de la création. Le principe de ces transformations remonte certainement au stade indo-iranien; on aura plus loin à chercher comment il se manifeste dans la mythologie védique. Mais ici cette survivance a été intégrée dans un système de correspondances qui ne paraît rien devoir aux conceptions indo-iraniennes. Il s'agit de la correspondance qui s'exprime par les termes pehlevis de *mēnōk* et de *gētīk* et oppose la création dans son état spirituel à la création actualisée en formes visibles[2]. Au stade initial, toute chose se trouve dans l'état spirituel ou transcendant, douée d'existence mais non de corporéité. Il faut un second décret du fabricateur suprême pour transférer cette création du monde des «idées» au monde corporel. Tout être *mēnōk* possède ainsi la faculté de passer à une forme corporelle (av. *kr̥pa-*, *tanū-*), mais, tandis que les êtres ter-

[1] Charpentier, *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie*, 1911, p. 25 sq. Voir notre conclusion p. 194.

[2] Sur ces notions, voir en particulier Nyberg, *J.A.*, 1931, II, p. 31 sq. et aussi B. Geiger, *W.Z.K.M.*, XL, 1933, p. 98 sq.

restres se matérialisent sous l'aspect qui répond à leur nature, les êtres célestes apparaissent sous des espèces variées et multiples. Ainsi, dans le Bundahišn, c'est le Vent qui se montre en jeune homme de quinze ans. Vr̥θragna peut donc, en vertu de ce pouvoir, disposer de toutes sortes de figures.

Ces incarnations sont au nombre de dix. Le souci, peut-être hypercritique, de faire à l'inconnu sa part, inviterait à ne pas attacher au chiffre de dix une valeur limitative. Le répertoire a pu en comprendre d'autres, que par hasard les textes ne mentionnent pas. Ainsi, quand il est dit de la force *vr̥θragna-* que l'étalon, le chameau en rut et le fleuve la possèdent (Yt XIV, 39), comme l'étalon et le chameau sont le déguisement du dieu, on pourrait supposer que le fleuve le représente aussi. Néanmoins il reste vraisemblable que le chiffre de dix représente une donnée authentique et héritée. Il n'est pas accidentel que la série commence par une figure divine (Vāta) de même rang que Vr̥θragna, et qu'elle s'achève par le guerrier, qui met le dieu sur le plan humain et le rapproche de ceux qui l'invoquent. En outre les dix incarnations traduisent le caractère primordial de Vr̥θragna, et il est visible en effet qu'elles n'ont pas été choisies au hasard. Elles expriment toutes la vigueur offensive, avec son corollaire, l'ardeur sexuelle : étalon, taureau, chameau en rut, bélier, bouc, sanglier, autant de symboles de l'esprit mâle et combatif, des puissances élémentaires du sang; dans le Vent, l'adolescent de quinze ans, le faucon et le guerrier, on retrouve l'idée de la virilité audacieuse, de la force qui brise la résistance. A cela correspond l'énumération des faveurs qui sont accordées à Zaraθuštra par Vr̥θragna : les «fontes testiculorum» (*ərəzōiš xå*), la force des bras, la vigueur du corps et l'acuité de vision du poisson Kara (XIV, 29).

Ces incarnations ne sont pas toutes spécifiques au même degré. Certaines, comme l'étalon ou le taureau, se présentaient

naturellement; l'image du bouc est entraînée par celle du bélier, qui la précède. Dans l'adolescent de quinze ans, l'Iran a toujours vu l'emblème de la perfection virile. En revanche, plusieurs forment un répertoire qui appartient en propre à Vr̥θragna.

L'oiseau d'abord. Son nom ni son identification ne sont encore établies, mais peuvent l'être grâce au sogdien. On connaît en sogdien un oiseau *w'ryn'k, w'ryn'y* dont le nom répond à celui du «faucon» dans un texte traduit du chinois[1]. Comme *w'ryn'k* suppose un **vāragnaka-*, on obtient, outre le le sens, le moyen de rétablir la forme avestique, qui est double : d'une part *vāragna-* (écrit *vārəyna-*), de l'autre *vāram-jana-* (écrit *vārənjina-*)[2]; c'est-à-dire un composé, normal dans le premier cas, comportant, dans le second, un accusatif au terme initial; même contraste entre av. *vr̥θra-gan-* et gāth. *vr̥θram-gan-*. On est tenté d'expliquer *vāragna-* par «brisant la défense (*vāra-*)», de sorte qu'une véritable parenté étymologique rapprocherait l'oiseau et le dieu Vr̥θragna dont il est la manifestation. Mais on ne peut non plus écarter l'éventualité d'une étymologie populaire dont la liaison de l'oiseau et du dieu aurait fourni le prétexte. Quoi qu'il en soit, la description du vāragna concorde avec les caractères du faucon : acuité de la vision, rapidité du vol, pugnacité, acharnement dans la quête de sa proie. On sait que le récit de l'Avesta faisant du faucon l'oiseau de Vr̥θragna trouve une frappante illustration dans la monnaie indo-scythe qui montre le dieu coiffé d'un casque que surmonte un faucon aux ailes éployées.

L'apparition de Vr̥θragna en sanglier, tout aussi significative, est une des mieux assurées. Elle figure aussi, avec plus de développements, Yt X, 70 : le dieu précède Miθra «sous

[1] *Sūtra des Causes et des Effets,* 11, 134, 359 et p. 90; cf. Fragment de Rustem, l. 14 (Reichelt, *Handschriftenreste,* II, p. 63).

[2] Bartholomae pose *vārən-gan-* et *vārə-gan-*, mais toutes les formes sont thématiques.

la forme d'un sanglier prêt au combat, aux défenses aiguës, mâle, aux soies (?) aiguës, d'un sanglier qui tue d'un coup, inapprochable quand il est irrité, au museau tacheté, vaillant, aux pieds de fer, aux pattes de fer, aux muscles de fer, à la queue de fer, aux mâchoires de fer; qui devance son adversaire, animé de fureur; qui, avec la Vaillance virile, anéantit celui qui le combat; il ne croit pas l'avoir frappé, il ne lui semble pas avoir porté un coup, tant qu'il ne lui a pas rompu les vertèbres, colonne de la vie, les vertèbres, source de de la force. Il brise tout en pièces et répand pêle-mêle sur le sol les os, les poils, la cervelle et le sang de ceux qui trompent Miθra. » On aura plus loin à chercher d'autres témoignages de cette représentation aussi bien dans les textes classiques que sur les bas-reliefs mithriaques (p. 69). La popularité en est attestée par les nombreux noms en *varāz* « sanglier » de l'onomastique perse et arménienne.

L'image du chameau mâle comme incarnation de Vr̥θragna a certainement pris naissance parmi les populations iraniennes de l'Est, qui tiennent le chameau pour le plus précieux des animaux domestiques (Vd. VII, 42)[1]. Si l'on ne le connaît pas ailleurs comme symbole divin, il faut cependant rappeler que d'après un passage du Sūtkar Nask résumé par le Dēnkart (IX, 23), Kai Xusrav a transformé Vay « de la longue période » en un rapide chameau qui le mène à la rencontre de Sōšyans. La coïncidence tire sa valeur du fait que le « Vay de la longue période » introduit ici une donnée zervanite authentique et que Vayu, dieu du Vent, tient une place notable, comme dieu guerrier, dans les conceptions zervanites[2]. Est-il donc fortuit que le doublet de Vayu, le dieu Vāta, également guerrier, soit précisément le premier avatar de Vr̥θragna? On discerne, bien que le détail des relations reste encore obscur, un lien entre

[1] Cf. aussi Strab. XV, 2, 10 et Jackson, *Zor. Stud.*, p. 247 et suiv.
[2] Cf. Nyberg, *J.A.*, 1931, II, p. 201 sq.

Vṛθragna et Vāta (Vayu) d'une part, à cause de leur commun caractère guerrier, et, de l'autre, une certaine analogie dans leurs avatars : le chameau incarne à la fois Vayu et Vṛθragna, de même qu'ils peuvent l'un et l'autre prendre l'apparence de l'adolescent de quinze ans. L'accord se vérifierait d'ailleurs par l'importance que le zervanisme semble avoir accordée au symbolisme animal, aux métamorphoses et aux transpositions d'un règne à l'autre [1]. La tendance zervanite à anthropomorphiser vigoureusement les entités pourrait donc avoir marqué aussi la représentation de Vṛθragna. L'indice en question ne suffirait pas à étayer cette suggestion; mais l'examen des épithètes l'affermira davantage.

Lié à Miθra par son rôle, à Vāta par ses incarnations, Vṛθragna l'est aussi à Tištriya, mais par des rapports plus complexes. Non seulement plusieurs avatars leur sont communs, mais du Yašt VIII (Tištriya) au Yašt XIV (Vṛθragna), des portions entières se correspondent littéralement. Le problème, sous son double aspect, textuel et mythologique, paraît d'autant moins aisé à trancher que les deux Yašts font partie du groupe des hymnes anciens et que les avatars paraissent convenir aussi bien à Tištriya qu'à Vṛθragna. M. Christensen laisse ouverte la question de savoir auquel des deux Yašts appartenaient primitivement les portions qui se répètent [2]. Celles-ci sont indépendantes des ressemblances portant sur le rôle des deux dieux et ne concernent que les prescriptions relatives à leur culte. Que Tištriya se donne l'aspect d'un guerrier de quinze ans, d'un bœuf mâle et d'un cheval blanc, il n'y a là rien d'assez caractéristique pour autoriser une conclusion ferme : ces transformations découlent du principe posé plus haut et sont le signe matériel d'un pouvoir surnaturel. Tout au plus pourrait-on observer que la tradition des avatars de Tištriya n'est ni aussi riche dans l'Avesta,

[1] *Monde Oriental*, 1932, p. 205.

[2] Christensen, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, p. 8.

ni aussi persistante à travers les régions ou les âges que dans le cas de Vr̥θragna, et que par suite une légère présomption de priorité naît en faveur de ce dernier. Bien plus significative est la correspondance entre Yt VIII, 56-61 et XIV, 48-53, où le même contexte entoure soit Tištriya, soit Vr̥θragna. Ahura Mazdāh enseigne à Zaraθuštra les règles qui doivent présider au culte du dieu : offrande de zauθra, de barsman et d'un mouton de n'importe quelle couleur; interdiction d'y admettre un malfaiteur ou un adversaire de la foi zoroastrienne. Si l'on satisfait aux prescriptions, l'Iran sera à l'abri de toute calamité. Sinon, il subira des invasions, des inondations, des épidémies; les armées ennemies le frapperont à coups redoublés et le dieu aura emporté tous les remèdes. La nature même de ces menaces indique de qui elles émanent. L'accent est mis sur les invasions d'armées ennemies et sur les ravages qu'elles causeront. C'est donc des infractions au culte d'un dieu guerrier qu'elles seront la sanction, de Vr̥θragna et non de Tištriya. En effet Tištriya est avant tout l'astre de la pluie; s'il combat les démons et les sorcières, c'est que les maléfices produisent la sécheresse. Mais il n'a pas de rôle proprement guerrier; le châtiment qu'on attendrait de sa part serait plutôt la privation d'eau. Au contraire, non seulement la menace d'invasion frappe légitimement les adversaires ou les partisans trop peu zélés de Vr̥θragna, mais elle se complète dans le Yt XIV par l'allusion aux Vyāmburas, qui manque au Yt VIII.

Ces Vyāmburas forment sans doute, autant qu'on peut le discerner à travers une mention aussi peu explicite, une tribu voisine et ennemie, contre laquelle le dieu met indirectement en garde ses fidèles. Les Mazdéens, est-il dit en substance, ne doivent rien offrir ni à Gāuš Urvan ni à Vr̥θragna, puisque «maintenant» (*nūrəm*) les Vyāmburas versent le sang, nourrissent le feu de plantes et de bois interdits, et infligent des

tourments aux animaux du sacrifice[1]. Il semble que ces Vyāmburas au nom obscur se soient eux aussi comptés comme adeptes de Vr̥θragna, mais que les prêtres mazdéens aient tenu à répudier toute apparence d'un culte qui les eût rapprochés de ces infidèles. Tel est du moins le sens qui paraît se dégager de ce court passage. Si ces Vyāmburas pouvaient être identifiés, on aurait le moyen de localiser (probablement dans l'Iran oriental) sinon le foyer du culte de Vr̥θragna, du moins un de ses plus anciens sites. Il reste instructif, pour la solution du problème qui nous occupe, qu'ils apparaissent dans ce seul Yašt, et que leur exemple illustre l'interdiction faite aux adorateurs des daivas de participer aux offrandes consacrées à Vr̥θragna.

Ceci admis, il s'ensuit que Yt VIII, 56-61, vient bien de XIV, 48-53, et qu'un fragment relatif à Vr̥θragna a été adapté à Tištriya. Ce transfert suppose un contact relativement ancien entre les deux divinités, contact qui aurait également influé sur leur description. Il devient vraisemblable que les avatars de Tištriya doivent quelque chose à ceux de Vr̥θragna. Ce rapprochement ne dénote pas une liaison organique, comme celle que l'on a relevée entre Vr̥θragna et Miθra ou Vāta, mais une assimilation partielle dont on aura à rechercher les conditions.

La conception avestique de Vr̥θragna se prolonge dans la la tradition pehlevie sans changement. Les mentions du dieu dans la littérature mazdéenne n'abondent pas, mais le caractérisent nettement comme symbole de la victoire procurée par l'attaque[2]. On l'appelle le victorieux, le stimulateur des

[1] L'interprétation du paragraphe 56, qui se rapporte à des violences commises par les Vyāmburas, reste en partie hypothétique; cependant il s'agit vraisemblablement, étant donné la mention de Gāuš urvan, de cruauté envers les animaux. Rien ne permet d'y voir, avec M. Hertel (*Mithra und Ǝrəxša*, p. 185), une allusion à quelque attaque des Vyāmburas contre l'armée mazdéenne.

[2] A cette conception se relie le titre de *varθraγnīkān x*ᵛ*atāy* retrouvé par E. Herzfeld, *Paikuli*, p. 173 dans les inscriptions pehlevies, et qui désignerait le chef des «immortels», gardiens du roi.

guerriers [1]. Avec Mihr, Srōš et Rašn, Vahrām le puissant seconde la lutte que Pešōtan livre aux démons installés dans l'Iran [2]. Avec Srōš et le bon Vay, il dispute l'âme aux démons après la mort [3]. Il est, avec Srōš, Ātar et Neryōseng, l'auxiliaire d'Artvahišt, qui a le feu comme élément propre, et qui soutient, lors de la création originelle, l'assaut des légions du Mauvais Esprit. En outre une évolution inconnue de l'Avesta et qui ne se fait jour qu'en moyen-perse a donné son nom au principal feu de l'Iran, le feu Varhrām ou Vahrām, le «roi des feux», celui dont dépendent les foyers de la province entière [4]. Cette conception des feux comme symboles et aliments de la création a sans doute pris naissance dans l'Iran occidental. Il ne semble pas, en ce qui concerne Vr̥θragna, qu'elle ait des origines très anciennes. Elle porte l'empreinte de la théologie, non de la mythologie, et se relie au développement considérable du ritualisme qui s'est produit à l'époque sassanide [5].

Au total, aussi bien dans les éloges explicites que par les incarnations où il prend figure, selon les livres pehlevis comme d'après l'Avesta, Vr̥θragna est fidèle au rôle que son nom lui attribue. Il se présente en toute circonstance comme le symbole de la puissance offensive qui anéantit la résistance. Il mène le combat contre les démons et contre leurs sectateurs. Il s'allie à Miθra pour protéger ceux qui se réclament de la foi zoroastrienne et font les offrandes prescrites. Son nom est cher

(1) *Šāy. nē šāy.*, XXII, 20; XXIII, 3.

(2) *Vahm.Yt,* III, 32.

(3) *Mēn.Xr.*, II, 115.

(4) *Gr. Bd.*, ch. III, éd. Nyberg, *J.A.*, 1929, I, p. 234.

(5) Voir ci-dessous, p. 72. Il manque encore une étude approfondie sur les feux de l'Iran. Voir en attendant Christensen, *Empire des Sassanides*, p. 65 et suiv.; Pagliaro, *Agni, Mitra, Indra e i fuochi sacri del Zoroastrismo,* dans les *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, V, 1929, p. 237-257; Unvala, *Acta Orientalia*, IV, 1926, p. 318 (usages modernes). [Cf. maintenant aussi Tavadia, *O.L.Z.*, 1933, p. 563.]

aux guerriers. Il communique une vertu magique aux plumes du faucon, qui est son oiseau, aux man*θ*ras qui invoquent son pouvoir. Mais ces caractères n'épuisent pas sa définition. Certains traits oubliés, d'autres aspects de sa personnalité, la trace d'influences subies ou exercées se sont inscrits dans les épithètes qui décorent son nom et qui fourniront d'utiles compléments à une description encore sommaire.

CHAPITRE III.

LES ÉPITHÈTES AVESTIQUES DE VṚΘRAGNA.

Qu'elles lui appartiennent en propre ou qu'elles s'attachent aussi à d'autres noms divins, les épithètes de Vṛθragna, peu significatives en apparence et comme telles négligées, se réfèrent pour la plupart à un stade archaïque des croyances. Leur caractère traditionnel les excepte bientôt de l'histoire et de ses accidents. Elles reconstituent autour de la figure du dieu un réseau de relations, de variations, de transferts dont nul texte n'a gardé l'expression. L'interprète y retrouve, fixées en clichés, des attestations qui, explicites, n'eussent pas duré. Pour apprécier en valeurs de vie ce qui souvent n'a plus que vertu de commodité pour le versificateur, la méthode sera toujours de cerner au plus près la valeur de l'épithète, puis de la définir tant par rapport aux autres qualifications du dieu que vis-à-vis du complexe mythique dont elle éclaire la genèse.

Vṛθragna n'est pas seul à recevoir l'épithète de *amavant* «doué de vigueur offensive»[1] (Yt XIV, 59). Bien des dieux l'ont en partage : Miθra (Yt X, 6, 25, 105, 107, 112; Sīr. II, 25; Ny. II, 15); Rašnu (Yt X, 100; XII, 5, 6; XVII, 16); Srauša (Visp. XV, 3), Vanant (Yt XXI, 1); Ardvī (Yt V, 15; Y. LXV, 3); Tištriya (Yt VIII, 4); Arti (Yt XVII, 1, 7; Y. II, 14; VI, 13; XVII, 14; Visp. IX, 4; Sīr. II, 25); Druvāspā (Yt IX, 2); les Fravartis (Yt XIII, 29); les Yazatas, Uparatāt, Ṛti, Čisti, Parvatāt (Visp. IX, 4); Ātar (Y. XXXIV, 4). Textes inégalement anciens et attribution inégalement légitime, que nous n'avons pas à scruter ici. Il suffit de constater

[1] Sur le sens de *ama-*, cf. ci-dessus, p. 7, 23.

que les plus vieux Yašt appellent *amavant-* ceux des dieux qui ont pour caractère distinctif l'aptitude à l'attaque, qualité éminente de Vr̥θragna, et que ce trait apparente Vr̥θragna aux puissances dont on sait par ailleurs qu'il les accompagne et les seconde : Miθra, Uparatāt, les Fravartis, etc. Épithète et descriptions s'accordent.

Il en va autrement de *ahuradāta-* que Vr̥θragna porte seul, sous réserve de locutions appliquées à la terre (*zam-*) qui seront considérées à part. L'apparence insignifiante d'un terme qui semble seulement rapporter à Ahura Mazdāh la création de ce dieu a détourné d'une recherche plus approfondie. Si *ahuradāta-* était une simple variante de *mazdadāta-*, on se demande pourquoi il devrait appartenir au seul Vr̥θragna, pourquoi aussi *mazdadāta-* ne lui est attribué que dans un exemple unique et assez tardif, tandis que *ahuradāta-* compte une soixantaine d'attestations[1]. Un doute naît sur leur prétendue parité. Qui en poursuit l'éclaircissement dans les textes, s'occupera d'abord de savoir si *ahura-*, dans le composé *ahuradāta-*, désigne bien le dieu suprême.

Dans une recherche ainsi définie, les Gāthās n'entrent pas en question. Quand *ahura* apparaît en gāthique, il vise nécessairement Mazdāh et les entités de son entourage, principalement Vahu Manah et Arta. Zaraθuštra, abolissant l'ancien panthéon, a transféré l'appellation d'*ahura* aux puissances nouvelles et avant tout à Mazdāh ; brisant les moules formulaires, il emploie séparément les membres d'une locution usuelle : *ahura-* seul, ou — bien plus souvent d'ailleurs — *mazdāh-* seul, au lieu de *ahura mazdāh*. Ce n'est pas dans cette doctrine

[1] Y. I, 6; II, 6; III, 8; IV, 11; VI, 5; VII, 8; XVI, 5; XVII, 5; XXII, 8; LIX, 28; LXXII, 9; Yt II, 5, 10; V, 86; X, 33, 67, 70, 80; XIII, 34, 42; XIV, 1, 2, 5, 11, 15, 17, 19, 23, 25, 27, 28, 29, 34, 41, 42, 47, 48, 49, 52, 54, 57, 59, 61, 62, 63, 64; Vd., XIX, 37; Visp., I, 6; II, 8; G., IV, 2, 13; Sir., I, 7, 20; II, 7, 20; Afr., I, 9; Az., 7; F., V, 1, 2.

et cette terminologie renouvelées qu'on déterminera la valeur initiale du terme *ahura-*[1]. — Le vieux-perse est également hors de compte. Dans un passage d'une inscription de Darius (Pers. *e* 22) on avait cru lire le nom d'Ahuramazdāh réduit, contre l'usage constant des Achéménides, à son premier terme *a(h)ura;* il s'agit en réalité d'un adverbe *aurā* «ici-bas»; *šiyātiš*. . . *aurā nirasātiy abiy imām viθam* «que la paix descende ici-bas sur cette famille»[2].

Reste donc l'Avesta récent. Bartholomae a observé justement, après avoir énuméré les exemples avestiques de *ahura-*, qu'en aucun cas il n'est employé seul comme nom du grand dieu (*Wb.* 292, n. 6). Effectivement, partout où *ahura-* isolé introduit une allusion à Ahura Mazdāh, il s'agit de morceaux de facture tardive, incorrecte parfois jusqu'au galimatias, et où d'ailleurs une phrase voisine fournit le membre *mazdāh-*, de sorte que, quoique disjoints, les deux éléments restent associés : Yt I, 8, 12, donne les deux moitiés du nom : *ahura nąma ahmi mazdå nąma ahmi* — *ahuro*. . . *ahmi yaṯ ahmi mazdå nąma.* — Y. XXI, 1, commentaire sur des formules d'invocation *yeŋ́he iδa mazdå yasnəm činasti yaθa dāta ahurahe,* paraissant signifier «*yeŋ́he* enseigne l'invocation à Mazdāh selon la loi d'Ahura», et contenant en tout cas le nom complet. — Vd. XX, 8, *yeŋ́he xšaθrəm aojōŋhvat maibyō ahurəm,* imitation grossière du passage gāthique Y. XXXI, 4, *yadā ašəm zəvīm aŋhən mazdåsča ahuråŋhō*... *maibyō xšaθrəm aojōnghvaṯ.* — Yt III, 3, pot-pourri de formules qui se conclut par *garō.nmānəm ahurahe hvāyaonəm*, mais *mazdāh-* vient d'être invoqué nommément trois fois. — Vyt. 26, compilation de basse époque, donne *yazūm puθrəm ahurahe,* imitant *ātrəm ahurahe mazdå puθrəm* (Y. XXV, 7; LXXI, 10).

[1] Sur *ahura-* dans les Gāthās, voir en dernier lieu M. W. Smith, *Stud. in the syntax of the Gâthâs,* 1928, p. 24, 36.

[2] *B.S.L.,* XXX, p. 70-73, et *Grammaire du vieux-perse,* 2e édit., p. 106, 233.

Si étrangers à la grammaire que fussent les rédacteurs de ces passages, ils n'en sentaient pas moins l'étroite corrélation des deux termes et s'arrangeaient pour que *ahura-* figurât toujours au voisinage immédiat de *mazdāh-*. En aucun cas l'Avesta ne désigne Ahura Mazdāh par *ahura-* seul.

La situation se renverse vis-à-vis des autres dieux. Les personnages divins qualifiés de *ahura-* ont rang de puissances indo-iraniennes, riches d'un formulaire antique où *ahura-* recouvre sa pleine force d'appellation solennelle. Ici le titre de *ahura-* complète une représentation héritée des plus vieux cultes et s'insère dans des groupements solidaires du nom divin. Miθra est ainsi invoqué en deux strophes de son Yašt, toutes deux de réelle valeur poétique et de mètre irréprochable, dont la restitution s'établit ainsi :

X 25.

o *ahuram gufram amavantam* [1]	le Seigneur profond, offensif,
dātō.saukam viyāxanam	dispensant le profit, apte à la lutte [3],
vahmō.sandaham brzantam	comblant le vœu, de haute taille,
aš.hunaram [2] *tanumanθram*	très avisé, au corps de charme,
bāzuš.aujaham raθaištām	au bras puissant, monté sur char.

[1] Vers de 9 syllabes, probablement transposition à l'accusatif d'un prototype octosyllabique **ahurō gufrō amavąs.*

[2] *aša.hunarəm* ms., contre le mètre et le sens.

[3] Cette traduction de *vyāxana-* par «apte à la lutte» demande quelques mots de justification. On ne peut suivre Bartholomae, qui, se fondant sur *vyāxa-*, *vyāxman-* «réunion», l'a rendu par «in der Versammlung sprechend, ihr Rat erteilend, beredt (ἀγορητής und βουληφόρος)», ce qui ne satisfait pas au contexte et répond mal au caractère des dieux ainsi qualifiés. Si Naryō.sanha est dit *vyāxana-* dans un épisode où il a un message à porter (Vd. XXII, 7, 13), il n'en résulte pas que l'épithète soit liée à cette mission : on sait que Naryō.sanha a aussi pour fonction de porter assistance aux Kayanides. L'épithète est conférée en outre à Ātar Urvazišta (Yt XIII, 85), qui accompagne Srauša brandissant sa massue, Naryō.sanha, Miθra, etc.; à Miθra lui-même (Yt X, 7, 25, 61, 65), avec *āsu-* «rapide», *taxma-* «vaillant», *aradra-* «fidèle», etc. Plus significatif encore est l'emploi de *vyāxana-* avec *stāhya-*

X 69

o mait u iθra ahurahya	Puissions-nous du Seigneur
grantahya vaigāi jasaima	courroucé, éviter le coup;
yahya hazahram vaigānām	lui dont les mille coups
pati hamr̥θai jasati	vont frapper l'adversaire;
yō baivar.spasānō sūrō	aux dix mille espions, puissant,
vispō.vidvāh adabyamnō	sachant tout, intrompable.

Au sommet du groupe d'épithètes qu'il commande, *ahura-* résume la personnalité du dieu dans sa qualité essentielle.

«ferme» (Yt XIII, 52; Ny. III, 10). Quand l'adjectif est appliqué aux Dānus turaniens (Yt V, 73), ce n'est sûrement pas à leur «éloquence» qu'on fait allusion, mais à quelque qualité guerrière. Le fidèle Aršya porte, en même temps que *vyāxana-*, le qualificatif de *āskərəstəma-* «le plus actif au combat final» (Yt XIII, 108). On trouve *vyāxana-* associé à *dawra-* «habile», *xšaēta-* «brillant», *spiti.dōiθra-* «au clair regard» (Yt XIII, 134), à *karšō.raza-* «qui impose sa loi au district» (Y. LXII, 5), pour servir d'adjectif à *frazainti-*, la «descendance». Le dérivé *vyāxmanya-* entre dans une formule qui l'éclaire : «voici les charmes (*vačah-*) qui sont forts (*uγra-*) et fermes (*dərəzra-*), forts et *vyāxmanya-*, forts et victorieux (*vərəθraγnya-*), forts et guérisseurs (*baēšazya-*)» (Yt XIV, 46). On voit donc partout *vyāxana-* encadré par des adjectifs exprimant la fermeté, la force ou l'autorité. Comment relier cette valeur au sens de *vyāxa-*, *vyāxman-*? Remarquons que le sens de «réunion» qu'on donne à ces deux noms parce qu'on les trouve unis à *hanjamana-* «réunion» demande aussi à être précisé : *hanjasa-* signifie aussi bien «se rencontrer» hostilement, en parlant d'armées ennemies (cf. *hamarana-*). Ceci se vérifie dans l'unique exemple de *vyāxman-*, où *vyāxana* figure aussi : Yt XIII, 16 : *us nā zayeiti vyāxanō vyāxmōhu gūšayat.uxδō* «un homme naît *vyāxana*, qui dans les tournois fait triompher sa parole». Il s'agit en effet d'une joute oratoire d'où cet homme sort victorieux. Le rapport de *vyāxman-* et de *vyāxana-*, s'il fallait le traduire en grec, correspondrait assez bien à celui de ἀγών et de ἀγωνιστής. Du sens de «rencontre» (hostile ou non) que possède *vyāxa-*, on tirera pour *vyāxana-* celui de «propre à la rencontre, apte au débat ou au combat, champion», mieux adapté aux passages cités et au caractère de Miθra en particulier. Le présent *vyāxmanya-* ne signifie pas seulement «contionari» (Bartholomae); il implique provocation ou défi : Yt VIII, 15, 17, 19, en parlant de Tištriya (avec *pərəsanyeiti*) qui offre aux hommes des avantages en échange de leurs offrandes; Yt XIX, 43, où Snāviδka menace emphatiquement, quand il aura grandi, de prendre la terre pour roue et le ciel pour char. Ici aussi se manifeste l'idée d'une lutte de paroles, d'une proclamation qui appelle la réponse ou la réaction.

Comme la plupart de ses traits, celui-ci vient à *Miθra* du passé indo-iranien. — Il n'est pas douteux non plus que la liaison *ahura miθra* ou plus complètement, en deux octosyllabes, *miθra ahura* [*bərəzanta aiθyejaŋha aṡavana*] (Yt X, 145, cf. 113 et encore Y. I, 11; II, 11; III, 13; IV, 16; VI, 10; VII, 13; XVII, 10; XXII, 13; Ny. II, 12), constitue une formule de date indo-iranienne, comme Bartholomae l'a indiqué (*Wb.*, 1185, n. 4). Av. *miθra ahura* ne peut manquer d'évoquer véd. *mítra varuṇa*[1]. Que cet ahura en dernière analyse s'identifie à Mazdāh, cela importe peu ici. L'identité du dieu compte ici moins que son caractère et son origine. Compagnon de Miθra, le personnage n'est pas encore élevé par la réforme au faîte de la hiérarchie. C'est en tant que dieu prézoroastrien qu'il s'associe à Miθra, et la liaison qui se fixera à partir de Zaraθuštra entre *ahura-* et *mazdāh-* n'intervient pas encore. Il s'agit donc d'une caractéristique prézoroastrienne, car Mazdāh, devenu l'Être suprême à partir de Zaraθuštra, ne sera plus compté comme *ahura*. La même connotation s'attache au vieux féminin *ahurānī-* (formé comme véd. *indrāṇí-*), usité comme qualificatif des Eaux, en particulier dans le Yasna Haptahāti, si riche en survivances mythiques et qui nous restitue un aspect du culte naturiste des forces liquides[2]. — Le groupe s'augmente du dieu indo-iranien Apām Napāt, invoqué par *bərəza ahura xšaθr(i)ya apām napō aurvaṯ.aspa,* deux octosyllabes (Y. LXV, 12) transposés à l'accusatif contre le mètre dans Y. II, 5 (cf. I, 5), *bərəzantəm ahurəm xšaθrīm xšaētəm apām napātəm aurvaṯ.aspəm.* Le tour métrique de l'invocation et la qualité des épithètes attestent l'authenticité du formulaire : en effet *bərəzant-*[3], *xšaθrya-, xšaēta-* et *aurvaṯ.aspa-* accompagnent d'une

[1] On n'entrera pas ici dans la question très débattue des rapports préhistoriques d'Ahura Mazdāh et de Varuṇa.

[2] Voir en particulier Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier,* 1933, p. 102 sq.

[3] D'après M. Lommel, *Die Yäšt's*, p. 174, le nom d'Apām napāt viendrait de ce que le dieu aurait été figuré «in Zwerggestalt». Il est clair que cette

manière permanente dans l'Avesta le nom d'Apām Napāt; *ahura-* en est confirmé dans son antiquité.

La forme à vṛddhi donne deux dérivés : 1° *āhuray-* dans l'expression *āhuiriš frašnō āhuiriš tkaēšō* « la question ahurienne et l'enseignement ahurien » (Y. LVII, 24; LX, 3; LXXI, 12; Vr. I, 19; II, 11; cf. Yt XIII, 148) qui s'opposent à la doctrine daivique; qualificatif de Dainā Mazdayasniš (Yt VIII, 59; XIII, 99; Y. VIII, 7; XII, 9; LX, 2; Vd. II, 1, 2), de Dahyuma (Vr. I, 9), d'une maison appartenant à Hauma (Y. X, 1), de Asti.gafya, adversaire de Kṛsāspa (Yt XV, 28); 2° *āhurya-* dans l'expression *āhuirya nāmәni mazda.vāra* (Y. XXXVII, 3) où les deux moitiés du nom se rejoignent; épithète de personnages divins ou héroïques, mais sans rapport avec Mazdāh, et dénotant la vigueur et l'autorité, en liaison avec des adjectifs de même valeur : appliquée à Vištāspa (Yt XIII, 99), à Karšna (Yt XIII, 106), à Srauša (Y. III, 20; IV, 23; Vd. XVIII, 14; Sir. I, 17) avec *taxma-*, *tanu.maθra-*, *darši.drav-*; aux Amṛtas Spantas (Y. XXVI, 3), avec *xšaēta-*, *vәrәzi.dōiθra-*[1], *bәrәzant-*, *aiwyāma-*; aux espaces où résident les Ahuras (Y. LX, 1). Le pehlevi rend avec raison *āhuirya-* par *x"atāy*.

Il s'ensuit que *ahuradāta-* n'est ni zoroastrien dans son contenu ni même lié à Ahura Mazdāh par sa forme. Il implique seulement la reconnaissance des Ahuras, et se définit plus étroitement par son contraire *daivadāta-* « créé (ou donné) par les Daivas ». L'opposition *ahuradāta-* : *daivadāta-* nous reporte au conflit originel des Ahuras et des Daivas, qui se marque aussi à un autre indice : *ahura.tkaēša-* a pour synonyme *vīdaēva-* et forme corps avec lui : *vāčīm vidōyūm ahurō.tkaēšām* (Yt XIII,

hypothèse, dont on ne voit pas le fondement, ne tient pas compte de l'épithète de *bәrәzant-*, accolée plus de vingt fois au nom du dieu.

[1] On notera que *xšaēta-* et *vәrәzi.dōiθra-* accompagnent *āhūirya-* « seigneurial », comme *xšaēta-* et *spiti.dōiθra-* font avec *vyāxana-*, ci-dessus, p. 44, n. 3, ce qui appuie le sens proposé pour *vyāxana-*.

90), *vidaēvō ahurō.ṯkaēšō* (Yt XIII, 89; Y. IX, 13; XII, 1); *arədvīm vidaēvām ahurō.ṯkaēšām* (Y. LXV, 1). Dans ces deux termes complémentaires se reflète la division primordiale : qui suit la doctrine des Ahuras est forcément l'ennemi des Daivas. Au contraire, dans le mazdéisme réformé, *daiva-* n'a plus pour contraire *ahura-*, mais *mazdāh-* : à *daiva-yasna-* s'oppose *mazdayasna-*, non **ahurayasna-*, qui n'existe pas. C'est la preuve que dans *ahuradāta-* on ne reconnaissait pas le nom de Mazdāh. A mesure que *ahura* se spécialise en liaison avec Mazdāh, c'est *mazda-* qui prévaut dans les composés relatifs au grand dieu, et *mazdadāta-* élimine *ahuradāta-*, en dehors des expressions consacrées.

Quand il est appliqué à la terre (*zām*), *ahuradāta-* la qualifie comme élément originel ou comme force primordiale, principalement dans les récits mythiques ou dans les invocations rituelles, où la terre est opposée à l'air ou aux astres. Le navigateur Parva, condamné à errer dans les airs sans pouvoir reprendre contact avec le sol, supplie Ardvī de le faire retomber *avi zām ahuraδātām* (Yt V, 63). Ahura Mazdāh demande à la même déesse de descendre des astres sur la terre, *hača avaṯbyō stərəbyō avi zām ahuraδātām* (Yt V, 85). Le monstre menace Ātar : «Tu ne brilleras plus sur la terre, *nōiṯ apaya uzraočayāi zām paiti ahuraδātām* (Yt XIX, 48). La terre *ahuradātā* reçoit les rayons du soleil (Yt VI, 1-2), l'éclat des Amṛtas Spantas (Yt VII, 3). On oppose la terre *ahuradātā* à ses possesseurs *daivayasna* (Vd. XIX, 26). Utilisation de la formule dans une invocation Vd. XIX, 35, en rapport avec un rite de purification XIX, 21, ou de consécration XXI, 8, et suiv., sans valeur spéciale XIII, 49. Les rédacteurs de ces derniers passages ont employé la locution comme un cliché commode; mais c'est surtout dans des épisodes qui mettent en jeu des divinités que la terre, elle-même divinisée ou non, reçoit son qualificatif mythique de *ahuradātā*.

A cet examen, nous acquérons la preuve que *ahuradāta-* est un indice de l'origine prézoroastrienne de Vr̥θragna et qu'il relie le dieu non à Mazdāh, ce qu'eût fait seul *mazdadāta-*, mais au cercle des Ahuras. L'épithète n'a pu être constituée et affectée à Vr̥θragna qu'à l'époque où *ahura-* avait encore sa force pleine. Il n'est sans doute pas fortuit que Vr̥θragna *ahuradāta-* et ses charmes soient particulièrement révérés des ahuras terrestres, des princes et des chefs (XIV, 37, 39), dont les offrandes, on le notera, s'adressent surtout aux divinités prézoroastriennes : à Ardvī (Yt V, 85), à Tištriya (Yt VIII, 36), aux Fravartis (XIII, 63). Attachée d'abord au neutre *vr̥θragna-* (ci-dessus, p. 23), l'épithète célèbre dans les Ahuras les créateurs de l'«offensive victorieuse». Elle est restée accolée, comme qualification permanente, au nom divinisé de cette force. Secondairement l'interprétation orthodoxe qui voulait y reconnaître exclusivement le nom de l'Ahura suprême, l'a doublé par *mazdadāta-* : Vd. XIX, 37 : *vərəθraynəm ahuraδātəm barō.x^varənəm mazdaδātəm.*

L'épithète *barō.x^varəna-*, que seul conserve ce dernier passage du Vīdēvdāt, n'est donnée à nul autre qu'à Vr̥θragna. La relation des concepts de *x^varnah-* et de *vr̥θra-* a été constatée ci-dessus (p. 7, 31) et interprétée dans sa signification matérielle. Elle préparait en quelque mesure l'adjonction à Vr̥θragna d'une qualification impliquant le x^varnah. Mais *barō.x^varəna-* n'est pas un simple doublet de *x^varənahvant-*. Comme dans *barō.baoδa-*, *barō.zaoθra-*, le premier membre *barō-* doit se comprendre dans son sens concret, de même que *-x^varəna-* évoque l'image également concrète du nimbe royal. Vr̥θragna passait donc pour le «porteur de *x^varnah*». De quelle manière il faut l'entendre, la traduction pehlevie l'indique : elle paraphrase *barō.x^varənō mazdaδātəm* par *x^varrīh barēt ī ōhrmazd dāt* «il porte le x^varr créé par Ōhrmazd», avec l'explication *drafš*

«bannière». On figurait le *x^varnah* par une bannière que portait Vr̥θragna. Un passage du Grand Bundahišn y fait écho : «Varhrān est le porte-étendard des Izeds célestes; il n'en est pas de plus victorieux que lui, tenant toujours l'étendard pour la victoire des dieux»[1]. Ainsi précisé dans son acception figurée, *barō.x^varəna-* se relie à *ahuradāta-* pour traduire deux aspects corrélatifs d'une représentation mythique : Vr̥θragna, créé par les Ahuras pour incarner leur pouvoir offensif, les précède dans le combat en portant l'emblème du *x^varnah* qui lui sert d'étendard.

Le Yašt XIV décerne en outre au dieu les épithètes de *hvāxšta-* traduit par «à la bonne paix», qu'il possède seul, et de *hvāyaona-* traduit par «au bon séjour», qu'il partage avec la déesse Čistā. Comment *hvāyaona-* et *hvāxšta-* s'harmonisent à l'activité de Vr̥θragna, qui n'a pas précisément pour mission de favoriser le bon séjour et la paix, aucun interprète ne s'est soucié de le comprendre. L'eût-on tenté qu'on n'y aurait pas abouti sans une vérification préalable des emplois. D'une revue des exemples ressort l'impossibilité de maintenir les traductions admises.

En rendant *hvāyaona-* par «des Stätte gut ist», Bartholomae a étendu au composé l'erreur commise sur le simple *yaona-*, qu'il rendait par «Statt, Stätte» sous l'influence de skr. *yóni-*. Délaissons l'étymologie pour nous guider seulement sur le contexte et nous constaterons que *yaona-*, généralement associé à *pantan-* «chemin», signifie pareillement «cheminement, cours régulier (d'un astre ou d'un fleuve)»[2] : Yt VIII, 35 : *tištrīm. . . yō. . . fravazāite duraē.urvaēsəm paiti pantąm bayō*.

[1] Cité en traduction par Darmesteter, *Z.A.*, II, p. 313. Le texte (Gr. Bd. 170) est : *varhrān yazd drafš-dār ī mēnōkān yazdān kas hač avē pērōzkartar nēst kā hamvār drafš pa pērōzkarīh ī yazdān dārēt.*

[2] Sens déjà reconnu par Darmesteter, *Z.A.*, II, p. 594, et suivi dans la traduction Lommel.

baxtəm paiti yaonəm «Tištriya qui chemine sur la route au vaste circuit, sur le cours fixé par les dieux» (2 octosyllabes); il serait inconcevable que le verbe de mouvement *vaz-* eût pour détermination «dans un séjour»; — Yt XIII, 54, 56; Vd. XXI, 5 *mazdaδātəm paiti pantąm bayō.baxtəm paiti yaonəm* «sur le chemin créé par Mazdāh, sur le cours fixé par les dieux» (2 octosyllabes); — un emploi ancien subsiste sous forme d'interpolation dans un passage métrique, mais lacunaire, de Vd. XXI, 4, *yaθa zrayō vouru.kašəm apō asti hanjaymanəm usihišta hąm.yaētåŋhō* (*yaonəmča avi ząmča ząmča avi yaonəmča*) *usihišta pāiri. haēzaŋuha yehe ząθaēča vaxšaēča yaonəm daδāt ahurō mazdå.* «Comme le lac Varukarta est le confluent des eaux, debout! apprête-toi ... debout! mets-toi en route, toi à la naissance et à la croissance duquel Ahura Mazdāh a fixé leur cours»; l'interpolation ne présente aucun sens en soi ni dans le morceau[1], mais la seconde phrase au moins n'en souffre pas. — La locution «absolutive (?)» *yaonəm āste*, moins inexactement rendue par «er geht dauernd damit um zu, er bemüht sich dauernd um zu», signifiera conséquemment «il se met en mouvement pour, il s'apprête à» (Vd. IV, 45[2]). — Des composés de *yaona-*, certains sont obscurs : *yaonō.xᵛata-* (Vd. XIII, 16), à cause d'un second terme mal assuré; *barəmāyaona-* (interpolé Yt XVII, 55) à cause d'un *hapax* au premier élément; *vasō.yaona-* (Yt X, 60) et *aša-yaona* (Yt III, 4) pour leur tradition défectueuse[3]. Mais d'autres, les plus nombreux, accompagnant des verbes de mouvement, confirment tous le sens

[1] Un essai d'explication chez GELDNER, *K. Z.*, XXIV, p. 147.

[2] Trad. pehl. *āyōž*, par confusion avec *āyōz* qui rend av. *yaoz-* «mettre en mouvement».

[3] Peut-être l'incompréhensible *yaona* de Yt V, 87, *θwąm kaininō vaδre yaona xšaθra hvāpå jaiδyånte*, formant deux octosyllabes corrects, est-il à joindre à *vaδre* (var. *vaδri*) en un composé* *vaδri.yaona* «(les jeunes filles) qui s'acheminent au mariage», ce qui répondrait bien au contexte. — Darmesteter : «au sein stérile». Cf. WACKERNAGEL, *K. Z.*, XLVI, p. 267 n.

donné à *yaona-* : Vd XIII, 47, *xšapa.yaonō yaθa tāyuš* (resp. *dīsuš*) «cheminant la nuit comme un voleur» (resp. «comme le *dīsu*», animal de proie); — N. 52 *yōi dāitya.yaona čarənta* «ceux qui vont dans la voie prescrite». Trois formes méritent d'être citées dans leur contexte, *huyaona-*, *pərəθu.yaona-* et *vasō.yaona-*, appliquées aux Fravartis.

Yt XIII, 29 :

vidārayat spantō manyuš	Spanta Manyu les amena,
<yā> amavantīš tušnišādō	vigoureuses, assises en silence,
hudaiθrīš vr̥zi.čašmanō	au beau regard, aux yeux agissants,
srauθrīš dargō.ranramanō	attentives, apaisant longuement,
yāh br̥zatīš br̥zi.yāstāh	hautes, à la haute ceinture,
yāh huyaunāh pr̥θuyaunāh	aux beaux chemins, aux larges chemins,
ravō.frauθmanō <dasaθavatīš> [1] *frasrutāh*	qui, voletant, renommées (?) [2]
upadārayan asmānam	soutenaient le ciel.

[1] Addition dénoncée par le mètre : «opulentes».

[2] Si évidente que semble la traduction de *frasruta-* par «inclutus», il faut avouer qu'elle répond mal à certains des emplois, particulièrement Yt X, 47 (Miθra), XIII, 30, 35 (Fravartis), où l'on attendrait plutôt un adjectif qualifiant la force ou l'activité. Sans pouvoir en proposer une interprétation meilleure, nous noterons que la racine *srav-* «entendre» ne rend pas compte non plus du *srao-* que Bartholomae traduit «tüchtig» dans *srao-gənā-* «von tüchtigen Frauen bewohnt», *srao-tanū-* «tüchtigen Leibes» (phl. *nēβak tan*), *srao-raθa-* «mit tüchtigen Wagen versehen», *srava-šəmna-* (forme incertaine). Deux de ces composés, *srao-gəna-* et *srao-raθa-*, apparaissent dans la description d'une maison bénie par Miθra (Yt X, 30). Le sens qui conviendrait le mieux à *srao-* serait «riche, opulent». On comprendrait alors l'interpolation de la glose *dasaθavaitīš* «opulentes» avant *frasruta-* dans le passage ci-dessus. Faudrait-il rapporter à ce *srav-* quelques-unes des formes expliquées par «entendre»? Dans ce cas, *sraoθrīš*, au v. 4 de la même strophe, où Bartholomae voit un (*vərəzi-*) *sraoθra-* d'après *vərəzi-čašman-*, pourrait aussi y appartenir. En outre, *srao-raθa-* invite à se demander si véd. *çrutá-ratha-* ne se rattacherait pas au même groupe, plutôt qu'à *çru-* «entendre».

Chargées de soutenir la création du monde matériel, les Fravartis cheminent par les belles et larges routes de l'éther, d'un libre essor que le second passage du même Yašt célèbre aussi, Yt XIII, 34.

yūžam vahvīš nisrinauta	Vous, bonnes, vous assignez
vr̥θragnam<ča> ahuradātam	la Victoire créée par les Ahuras,
vanantīm<ča> uparatātam	la Supériorité triomphante
ābyō dahyubyō savištāh	à ces pays, vous très fortes,
yaθa vahvīš anāzartāh	où, bonnes, non courroucées,
xšnūtāh anitāh advištāh	contentes, ni violentées ni attaquées,
vasō.yaunāh fračaradvai	cheminant librement, vous circulez.

Aucun doute ne subsiste plus sur *hvāyaona-* à la suite de ces citations, et surtout devant la locution *hvāyaonāyhō pantānō* «des chemins faciles à suivre», litt. «au bon cheminement» (Yt XVI, 3), que Bartholomae lui-même a rendu par «gut fahrbar»[1]. C'est donc en définitive par «aux bons chemins»

[1] *hvāyaonəm* est pris substantivement dans Yt III, 3, texte médiocre. M. Hertel (*Beiträge*, p. 234), après Bartholomae, traduit «gute Wohnung». Mais la construction l'oblige à des artifices : *yezi framraomi ašəm vahištəm āat̰ anyaēšąm yat̰ aməšanąm spəntanąm hvāyaonəm yim mazda pāiti...garō nmāne ahurahya hvāyaonəm* signifierait d'après lui : «Wenn ich ausspreche das lichteste Licht-des-Heils, so (spreche ich aus) das für die anderen... Gut-zu-bewohnende, welches Mazdāh schützt... im Hause der Glut, das Gut-zu-bewohnende (=die gute Wohnung) des Herrschers (= Mazdāh)». Pour tirer un pareil sens de cette phrase, il faut admettre dans sa hardiesse le tour *framraomi hvāyaonəm*, si étrange à tous égards, et fermer les yeux au fait que, dans le dernier membre, *ahurahya* doit se joindre à *garō nmāne*, avec lequel il forme un vers, *hvāyaonəm* étant une addition. La traduction Lommel, forcée elle aussi, respecte au moins *hvāyaonəm* : «... (dann ist) guter Pfad (bereitet), ... guter Pfad zum Paradies des Herrn». Il semble que le rédacteur ait utilisé, en l'adaptant tant bien que mal à son propos, un passage où *hvāyaona-* était appliqué aux Amr̥tas Spantas, comme *hūyaona-* l'est aux Fravartis. Dans l'état du texte, une traduction reste aussi hasardeuse qu'est incertain l'emploi de ce *hvāyaonəm*.

que doit s'expliquer l'épithète *hvāyaona-* assignée à Vr̥θragna et à Cistā[1].

La pénurie des exemples oblige à plus de réserve au sujet de *hvāxšta-*, qui, attesté une seule fois au milieu d'autres adjectifs, n'enseigne rien par lui-même. Néanmoins les mots apparentés, savoir le simple *āxšta* et son contraire *anāxšta-*, font révoquer en doute la traduction courante. Pluriel neutre de l'adjectif *āxšta-* inusité autrement, le substantif *āxšta* admettrait en principe le sens de «état de paix» qu'on lui donne d'après le féminin *āxšti-* «paix»[2]. Mais comme ce dernier n'a pas d'étymologie et que la signification première nous échappe, il serait d'une méthode dangereuse de transférer le sens de *āxšti-* à son dérivé présumé : la notion de «paix» pouvant s'exprimer par des termes d'origine très variée, rien n'assure que *āxšta*, à supposer qu'il s'apparente bien à *āxšti-*, ne conserve pas le sens initial dont «paix» serait un développement spécial. Aussi négligerons-nous l'étymologie pour

[1] M. Wackernagel, *K. Z.*, XLVI, 1914, p. 266 et suiv. a démontré que véd. *syoná-* remonte à **su-yoná-*, contraire de *dur-yoṇá-*, ce qui a été confirmé par Oldenberg, *Gött. Nachr.*, 1914, p. 169 et suiv. Ce dernier a observé justement — mais sans en rien conclure — que *syoná-* se dit aussi des chemins; il propose avec vraisemblance de lire RV. IV, 28, 3 *durgé duryoṇé* (au lieu de *duroṇé*). Bien plus frappantes encore sont les concordances RV. X, 73, 7 (*tvám cakartha mánave*) *syonán pathā́ḥ* et Yt XVI, 3 *hvāyaonåŋhō pantānō*; — RV. X, 99, 2 *pr̥thúm yónim* et av. *pərəθu-yaona-*. Cf. aussi T. Ār. VI, 8, 1 *yonikŕ̥taḥ pathikŕ̥taḥ*. Or à présent que le sens du *yauna-* avestique s'établit sûrement par «cours, chemin» et que le composé *hvāyauna-* «au bon chemi-n(ement)» répond à véd. *syoná-*, la liaison constatée entre véd. *-yoná-* et le «chemin» cesse de paraître fortuite et pose le problème en termes nouveaux. Le sens de «circuit» pourrait être indo-iranien. Il restera alors à examiner si ces faits permettent de conserver la signification exclusive de «séjour» qu'on attribue d'ordinaire à *-yoná-*, *yóni-*. La question sera reprise ailleurs pour le védique par L. Renou.

[2] A *āxšti-* se rattache aussi l'adverbe vieux-perse *āšnaiy* «en paix» (*B.S.L.*, XXXI, p. 66, et *Gramm. du vieux-perse*, 2e édit., p. 155, 174, 231), inexactement traduit autrefois par «en marche»

essayer d'appréhender au sein du contexte le sens cherché.

Le chef de la province implore Čistā, *āxšta* (var. *āxšti*) *isəmnō dahyāve aməm isəmnō tanve* «demandant le *āxšta* pour sa province, demandant la force pour lui-même» (Yt XVI, 19). On présumera que *āxšta* ressortit à la sphère sémantique de *ama-* et contient une notion de force, de prospérité ou quelque idée analogue, laquelle se dégage aussi d'un autre endroit du texte, XIV, 3, *aθanā āxšta buyąn yaθanā buyāṯ hvāyaonåŋhō pantānō hvāpaθana garayō*, etc. Bartholomae-Wolff : «So mögen friedliche Zustände uns beiden werden, dass die Strassen für uns beide gut fahrbar werden, etc.»[1]. On ne discerne pas le rapport de l'état de paix avec la praticabilité des routes, avec l'ascension aisée des montagnes, la traversée facile des fleuves. Pour surmonter les obstacles naturels des montagnes, des fleuves, c'est une force ou une énergie qu'on souhaitera plutôt que l'état de paix, condition étrangère à la nature des difficultés. Nous entendrons : «Puissions-nous avoir une force suffisante pour que les chemins nous deviennent aisés à suivre, les montagnes aisées à gravir», etc. — Le contraire *anāxšta* se trouve seulement dans une liste de calamités (Yt III, 8; II, 15) que la vertu d'une formule est censée anéantir à chaque apostrophe, les derniers termes étant : *tafnu apadvarata spazga apadvarata anāxšta apadvarata duždōiθra apadvarata* «fièvres, disparaissez! calomniateurs, disparaissez! *anāxšta*, disparaissez! (hommes) au mauvais œil, disparaissez!». Les termes qui entourent *anāxšta* ne favorisent pas l'interprétation par «friedlose Zustände» : *tafnu-* et *duždōiθra-* se rapportent à des atteintes physiques, maladie ou maléfice; *spazga-* désigne bien le «calomniateur» (Ner. *paiçunyakṛt*), mais il s'y mêle aussi

[1] Hertel : «Genau so, wie dies geschehen soll, genau so sollen friedliche Zeiten kommen, sollen die Wege gute Stätte gewähren, etc». On ne voit pas à quoi répond dans le texte cette répétition «genau so wie dies geschehen soll». La transition est imaginaire et modifie l'équilibre de la comparaison dont le premier terme est *āxšta*, et non «dies».

l'idée d'un mal corporel, d'un tourment, car pers. *s'pāzgī* signifie «douleur». Avec ces trois mots impliquant dommage ou diminution, *anāxšta* doit viser quelque disgrâce physique. D'après «force», sens probable de *āxšta,* nous penserons pour *anāxšta* à l'«impuissance» sous une forme quelconque. De la sorte, *āxšta* et *anāxšta*, au propre comme au figuré, se réfèrent à une capacité naturelle, non à cette convention sociale qu'est la «paix». On ne se trompera sans doute pas en traduisant *hvāxšta-* par «aux bonnes capacités» ou «aux bonnes énergies».

La recherche atteint ici un nouveau moment : il s'agit d'expliquer l'attribution à Vr̥θragna des épithètes *hvāyaona-* «aux bons chemins» et *hvāxšta-* «aux bonnes énergies». *Hvāyaona-* au moins ne répond pas au rôle du dieu et *hvāxšta-* est étranger à la phraséologie de son hymne. Et cependant l'emploi simultané des deux adjectifs dans Yt XIV, 28 donne à supposer qu'ils se tiennent en quelque mesure. Mais la déesse Čistā est aussi titulaire de *hvāyaona-* et c'est à Čistā que l'on demande cette faveur qui s'exprime par *āxšta.* Il reste donc à voir si ces épithètes ne seraient pas en réalité la propriété de Čistā, et, dans le cas affirmatif, par quelle voie elles auraient passé a Vr̥θragna. On devrait pouvoir répondre sans peine à cette double question, mais les notices superficielles consacrées à Čistā méconnaissent sa vraie nature[1] et nous obligent, pour la déceler, à analyser l'hymne qui lui est dédié. Quelques détours que cette méthode nous impose, on discernera au moins, à travers les connexions et les interférences qui les ont modifiés, les grands traits d'une personnalité importante du panthéon primitif.

Que Čistā ait les honneurs d'un Yašt particulier (Yt XVI),

[1] Voir par exemple la notice vague qui lui est consacrée chez Lommel, *Yäšt's*, p. 154 sq. Pour Dhalla, *Zoroastrian Theology,* p. 101, c'est la divinité de la sagesse religieuse; pour Gray, *Foundations of the Iranian religions*, p. 141, l'étoile du matin; pour Hertel, *Mithra und Draxša*, p. 72, «das in den sterblichen Besitzern des Lichtes-des-Heils befindliche Erkenntnislicht».

on en peut déjà induire qu'elle a tenu une place notable dans le passé des croyances mazdéennes, même si par la suite elle en a été déchue. Loin de se réduire à cette entité exsangue, à ce pieux fantôme que certains ne distinguent même pas de Čisti, elle est riche d'attributs différenciés, de qualificatifs où s'inscrit une figuration concrète. Mais son Yašt, intitulé Dēn Yašt, la glorifie sous un autre nom; il est placé sous l'invocation de Dainā Mazdayasniš, dont le nom revient plusieurs fois (mais toujours interpolé), et avec laquelle Čistā a été partiellement confondue. A une époque sans doute peu ancienne, des théologiens ont transféré à Dainā l'éloge de Čistā en introduisant la première à la fin des strophes adressées à la seconde. Dès le paragraphe initial, après : «nous sacrifions à Čistā» et une série d'épithètes, on a ajouté : «(elle qui est) la bonne Dainā Mazdayasniš», addition qui se trahit déjà par son irrégularité métrique. Cette absorption de Čistā par Dainā était préparée par quelques traits communs et s'est opérée d'abord dans les fonctions qui les associaient : elles accompagnent ensemble Miθra, sont invoquées côte à côte (Sir. I, 24; II, 24), et incarnent pareillement, quoique sous des aspects distincts, la foi mazdéenne.

Court, visiblement incomplet, le Yašt XVI est en outre grossi de passages qui se retrouvent textuellement dans l'hymne à Vr̥θragna. Sous sa forme actuelle, il accuse une réfection qui ne saurait remonter très haut. Mais d'une manière générale on ne peut conclure de la date présumée d'un Yašt à l'âge de chacune de ses parties. Le fond des idées, les morceaux les plus marquants, et la structure métrique dénotent en fait l'existence d'une composition ancienne. Nous ne souscrirons donc pas sans réserve à l'appréciation de M. Christensen : «La forme raccourcie, le style sec et l'absence apparente du mètre sont autant d'indices de l'origine récente du Yt 16. Il ne peut être, en tout cas, plus ancien que l'époque des Arsacides.

Les seuls passages de ce Yašt qui rappellent par un certain élan poétique les Yašts du bon vieux temps, les paragraphes 6-13, se retrouvent, en partie littéralement, en partie (§ 6-7) avec de petites différences, dans le Yt 14 (§ 28-33) auquel le rédacteur du Yt 16 les aura empruntés»[1]. Il se peut en effet que le travail de compilation qui a produit le texte actuel n'ait pas eu lieu avant les Arsacides. Mais les passages qui concernent Čistā datent incontestablement d'une époque plus haute et forme les débris d'une œuvre ruinée, dont on a tant bien que mal comblé les lacunes par des emprunts à un autre Yašt. L'argument tiré de «l'absence apparente du mètre» ne vaut plus devant la restitution suivante, où, en dépit d'interpolations, la rédaction métrique se manifeste clairement. Quant à la sécheresse du style, pour autant qu'elle n'est pas affaire d'appréciation, le caractère discontinu et fragmentaire de la tradition en rendrait compte si tout le début n'attestait au contraire des procédés d'expression et d'amplification dans la manière des grands Yašts. — Nous recourons donc, en suivant le texte, à la citation ou à l'analyse, selon que le morceau est authentique ou rapporté :

°razištām čistām mazdadātām	A Čistā très droite, créée par Mazdāh,
artavanīm yazamadai	pieuse, nous sacrifions,
hupaθmanyām hu<avi>tačanām[2]	frayant bien la voie, courant bien,
nimarzištām[3] *barat.zauθrām <ašaonīm>*	. . . . ., porteuse d'offrandes,

[1] Christensen, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, p. 42.

[2] Lire *°hutačanām* au lieu de *huaiwitačinąm* mss., leçon contraire au mètre, influencée par *aiwi.tačina-* Yt XIV, 11, qui a un sens différent.

[3] Pas plus que Bartholomae, je n'ose traduire *nimarəzišta-*. Lommel, d'après Geldner, *Stud.*, p. 122, «die sich gut anpasst» ne satisfait à aucun égard. M. Hertel traduit : «welche am besten (das Unheil) niederfegt» (*op. cit.*, p. 78) et renvoie à Y. XLIV, 14, où l'infinitif *mərąždyāi* marque l'anéantissement du mensonge. C'est là simplement le sens de *marz-* «frotter, effacer», spécialement avec *fra-*. La véritable question est de savoir si *ni-* ne le modifie pas, et tant que ce point ne sera pas fixé, la traduction de M. Hertel restera

hunaravatīm frasrutām	avisée, célèbre (?) [1],
āsu.karyām mašu.karyām	prompte à l'ouvrage, vive à l'ouvrage,
huvāyaunām huvāyauzdām [2]	aux bons chemins, se mouvant bien,
<yām vahvīm dainām mazdayasnīm>	<la bonne Dainā Mazdayasniš>
yām yazata zaraθuštrō	à qui sacrifia Zaraθuštra :
ushišta [3] *hača gātuvō*	«Lève-toi de ton trône,
frašusa hača dəmānat	sors de ta demeure,
razišta čista mazdadāta <ašaoni>	Čistā très droite, créée par Mazdāh.
yazi ahi parva.naimāt	Si tu m'as dépassé,
āt mām avi.n[i]mānaya [4]	alors attends-moi !

douteuse. Dans un verbe semblable, l'acception peut varier avec le préverbe; c'est ainsi que, en sogdien, *nm'rz-* **ni-marz-* signifie «caresser». Cf. Reichelt, *Soghd. Handschr.*, I, p. 50, l. 298, 300; p. 55, l. 385, 387; p. 56, l. 403, où «berühren» est partout à remplacer par «caresser» d'après l'original chinois. Mais en saka, *nämalys-* (< **ni-marz-*) signifie seulement «frotter». En védique aussi, *ni-mṛj-* a des sens très éloignés du verbe simple : *nimṛgra-* «qui se conforme (aux désirs de quelqu'un)». De là sort l'interprétation de Geldner.

(1) Cf. ci-dessus, p. 52, n. 2.

(2) M. Hertel, *op. cit.*, p. 65-66, critique avec raison la traduction Lommel, qui trouble ce passage. Mais son interprétation de *hvāyaozda-* par «au bon combat» introduit une idée étrangère à l'activité de Čistā. Phonétiquement *-yaozda-* peut se tirer de *yaoz-* aussi bien que de *yaoδ-*, et fera allusion à l'agitation, au mouvement, en accord avec les épithètes voisines.

(3) Les formes *usə-hišta* et *frašusa*, parfois prises pour des participes se rapportant à Zaraθuštra (Bartholomae, Lommel), sont évidemment des impératifs (ainsi Darmesteter, avant Hertel) et forment le début du discours. — Je ne comprends pas la lecture métrique de ce vers chez Hertel, qui garde «*usə̄-hištā*» en quatre syllabes et *gātvō* en deux, alors que l'étymologie exige *us-*, et la phonétique, *gātuvō*.

(4) *nmānaya* mss., que Bartholomae a bien compris comme l'impératif d'un verbe «attendre». demandé par le sens et la symétrie. Mais il l'interprète (*Wb.*, 1093) par un présent fictif *nmānaya-* qui serait pour **mnāna-* de *man-* «attendre», ce qui manque de simplicité tout en restant, à tout prendre, préférable au «komm' zu mir, ins Haus» (*nmānaya* de *nmāna-*) de M. Hertel. La suite démontrera que le réformateur est en route et n'invite pas la déesse dans sa maison. Nous préférons donc voir dans *nmānaya* une forme défective pour *nimānaya* de *ni-man-*.

yazi [ahi] paska[.naimā]t [1]	si tu es derrière moi,
āt mām avi.apaya	alors rejoins-moi !
aθana āxsta buyān yaθana buyat [2]	Puissions-nous avoir une force telle que nous deviennent
huvāyaunāhō pantānō	les routes, aisées à cheminer,
huvāpaθana garayō	les monts, aisés à gravir,
huvatačana razura	les bois, aisés à traverser,
huprθviyā āfš nāviyā [3]	les rapides (?), aisés à franchir,
ahmāi saukāi frasastāi	pour notre avantage, notre renommée,
fravakāi uta framānāi [4]	notre prédication et notre proclamation.

Les paragraphes 4-15 offrent, encadré dans les formules habituelles d'invocation, un décalque ou même la reproduction littérale de fragments du Yt XIV. D'abord apparaît Zaraθuštra, qui, dans les termes dont il se servait pour implorer Vrθragna, demande à Čistā des faveurs pareilles, avec cette seule différence que «la source des testicules» est remplacée, dans la prière à Čistā, par la «force des pieds, la finesse de l'ouïe, la vigueur des bras». La suite de l'énumération est pareille : il souhaite de part et d'autre l'acuité de vision du poisson Kara (XIV, 29 = XVI, 7); l'acuité de vision de l'étalon qui distingue un crin dans l'obscurité (XIV, 30

[1] Mss. *yezi paskāt*. Restitution conditionnée par le parallélisme des deux propositions et par le mètre, qui autrement est régulier dans la strophe. Au vers suivant *āt*, comme souvent, compte pour une longue double. — Rien n'autorise à prendre *paurva.naēmāt* et *paskāt* pour des points cardinaux, avec M. Hertel.

[2] Sur cette phrase, cf. ci-dessus, p. 55. Transition non métrique, mais la suite est correctement octosyllabique. Dans l'édition Hertel, le découpage des vers, assujetti à un principe qui m'échappe, aboutit à séparer les adjectifs de leurs substantifs.

[3] *hupərəθwe āfš nāvayå* mss., facile à rectifier dans les deux finales d'adjectifs. — *āfš nāv(a)yā*, non «eau navigable», mais désignation probable des fleuves tumultueux, comme peut-être v. p. *nāviyā*.

[4] Formule probablement ajoutée. Une syllabe manque à l'avant-dernier vers.

= XVI, 10); l'acuité de vision du vautour qui aperçoit la moindre parcelle de nourriture (XIV, 32 = XVI, 13). Puis reprend un développement original :

⌈ *yām yazata*[1]	à qui sacrifia
hvagvī artaunī vidušī	Hvagvī la pieuse, l'instruite,
vahu bagam isamna	souhaitant pour elle un beau don
<artavanam zaraθuštram>[2]	<le pieux Zaraθuštra>
anumatayāi dainayāi	pour suivre en pensée la religion,
anu.uxtayāi dainayāi	pour suivre en paroles la religion,
anu.varštayāi dainayāi	pour suivre en action la religion,
yām yazata	à qui sacrifia
āθrava dūrai.frakāta	le prêtre en mission lointaine
maramnam[3] *isamnō dainayāi*	souhaitant l'observance (?) pour la religion,
amam isamnō tanuvai	souhaitant la force pour lui-même ;
yām yazata	à qui sacrifia
sastā dahyāuš dahyupatiš	le prince, chef de la province,
āxšta[4] *isamnō dahyuvai*	souhaitant la prospérité pour sa province,
amam isamnō tanuvai	souhaitant la force pour lui-même.

Conclusion reproduisant presque mot pour mot Yt XIX, 97, avec rappel du nom de Čistā et addition de celui de Dainā, comme au paragraphe 1.

Dans ce rapiéçage de fragments assez gauchement ajustés,

(1) Formule introduisant chaque morceau, sans compter dans le vers.

(2) Interpolation vraisemblable. Cf. Hertel, *Beiträge*, p. 219.

(3) Accusatif du participe moyen pour Hertel plutôt que neutre «Imgedächtnisbehalten» (Bartholomae). Mais il semble que *āθrava marəmnəm isəmnō* soit influencé par Yt V, 86 *aθravanō marəmnō... jaiδyånte*, où *marəmnō* est seulement adjectif. Devant l'anomalie de *marəmna-* employé comme substantif et l'irrégularité métrique, on est fortement tenté de substituer à *marəmnəm* le neutre *marəθrəm*, cf. Y. XXII, 3 *marəθrəmča varəzīmča daēnayå vaŋhuyå*, ce qui conviendrait au mètre comme au sens.

(4) Cf. ci-dessus, p. 55.

les emprunts tiennent autant et même plus de place que les restes de l'œuvre ancienne. Néanmoins on discerne avec une exactitude suffisante, dans les épisodes comme dans les épithètes, les caractères dominants de Čistā. L'adjectif le plus fréquent, *razištā-* «très droite» la dépeint dans son allure et dans sa nature. Employée souvent ailleurs (Yt X, 126; XI, 16; Y. XXII, 24; XXV, 5; Vd. XIX, 39; S. I, 24; II, 24), cette qualification la rapproche de Rašnu, compagnon de Miθra. Čistā aussi chemine aux côtés de Miθra, «blanche, vêtue de blanc», selon Yt X, 126, passage grammaticalement peu correct, mais où demeure vraisemblablement une donnée authentique. Ses vertus morales, intelligence, habileté et promptitude à l'ouvrage, ont moins de relief que ses aptitudes physiques. On vante son agilité, et toujours — trait essentiel — en insistant sur ses rapports avec les routes : *₀hupaθmanya-, hutačana-, hvāyauna-, hvāyauzda-*. Ou cette allusion constamment répétée n'a aucun sens, ou elle indique que *Čistā est la déesse de la voie,* celle qui guide sur les routes terrestres ou dans les chemins de la croyance. Cette définition explique les prières qu'on lui adresse. Que lui demande Zaraθuštra dans sa pittoresque supplique? «Si tu me précèdes, attends-moi; si je t'ai devancée, rejoins-moi». Le réformateur veut l'avoir pour compagne au long de son voyage. Quand le prêtre itinérant souhaite son appui, c'est bien parce qu'il doit propager la religion en terre lointaine et sur des chemins ardus. C'est vers elle, qui est dite *hvāyaunā* «aux bons chemins», qu'on se tourne pour que montagnes, forêts et fleuves deviennent faciles à franchir. D'autre part on a vu que Čistā donne aussi cette qualité nommée *āxšta* qui paraît se confondre avec l'énergie de la santé. Elle ne guide pas seulement; elle insuffle la force de continuer le trajet : Zaraθuštra attend d'elle «la force des pieds»; le chef de la province, la prospérité pour son territoire et la force pour lui-même; Hvagvī, la faveur de suivre (*anu-*)

la loi. Par là se précise le nom de Čistā, qui, étymologiquement vague, désigne «l'instruite, l'éclairée»[1] : elle est informée de la route à suivre, au propre et au figuré, et son épithète de *razištā-* «très droite» se rapporte sans doute à cette double fonction. Les qualifications de *hvāyauna-* et *hvāxšta-* lui reviennent donc de plein droit et illustrent au mieux les deux aspects de son activité.

Dans les passages cités se dessinent en traits plus ou moins nets les relations que Čistā soutient avec d'autres divinités, groupées avec elle autour de Miθra. Elle partage avec Rašnu l'appellation de *razišta-*. Dans l'entourage du grand dieu, elle voisinait également avec Dainā. De ce fait et parce qu'elle avait pour mission de montrer le chemin de la foi (*dainā-*), elle s'offrait par avance à l'assimilation qui a eu pour effet de mettre l'hymne à Čistā sous l'invocation de Dainā. En outre, toujours comme compagne de Miθra, elle entrait nécessairement en contact avec Vr̥θragna. De cette connexion naissent des échanges entre leurs attributs et des glissements d'un Yašt à l'autre. Les portions du Yt XVI qui célèbrent l'acuité de vision dont jouissent certains animaux, viennent du Yt XIV, où elles ont leur place légitime, déterminées qu'elles sont par l'éloge de l'oiseau vāragna en lequel s'incarne Vr̥θragna. Au Yt XIV appartient aussi la prière de Zaraθuštra, sous réserve du détail noté plus haut : substitution de la «force des pieds» à la force sexuelle dans la liste des faveurs demandées. Inversement, c'est de Čistā — nous en sommes maintenant assurés — que les épithètes *hvāyaona-* et aussi *hvāxšta-* ont été transférées à Vr̥θragna. Les qualités qu'elles impliquent constituent l'apanage de la déesse, alors que rien dans le rôle de Vr̥θragna

[1] De *kaēθ-* «instruire (des choses religieuses)», dont *čistā* est le participe passif féminin. Un passage comme Vd. II, 3, *nōit dātō ahmi nōit čistō mərətō bərətača* daēnayāi, établit une relation instructive entre *čista-* et *daēnā-*. L'importance de ce concept apparaît aussi dans le nom de *Paru-čistā* donné à la troisième fille de Zaraθuštra.

ne les suppose. Il aura fallu ce long détour pour en administrer la preuve.

Sur *aršō.kara-, maršō.kara-, frašō.kara-,* M. Nyberg a dit l'essentiel[1]. Attestées une seule fois dans l'énumération de Yt XIV, 28, les épithètes signifient respectivement «qui rend viril, qui rend décrépit, qui rend éclatant». Elles se continuent en pehlevi dans les noms des trois hypostases de Zruvān, dieu du Temps : *Ašōkar* «qui rend viril», *Frašōkar* «qui rend éclatant», *Zarōkar* «qui rend vieux», ce dernier remplaçant son synonyme *maršō.kara-* «qui use, qui affaiblit», comme il a été établi ailleurs[2]. La tradition zervanite a donc détaché du dieu du Temps, pour les personnifier à leur tour, les épithètes qui faisaient de lui le patron des âges humains : adolescence, maturité, vieillesse[3]. Entre cette tradition et le témoignage de l'Avesta, une discordance s'accuse : quels sont les droits respectifs de Zruvān et de Vr̥θragna à ces qualifications? Ils ne peuvent les mériter l'un et l'autre. Il a dû se produire d'un dieu à l'autre un déplacement dont aucun texte ne garde la trace. L'alternative Zruvān : Vr̥θragna se dénoue en faveur du premier : autant ces épithètes sont appropriées au rôle du Temps, autant elles contrastent avec les fonctions dévolues au

(1) Nyberg, *J. A.*, 1931, II, p. 86 et suiv.

(2) Voir mon article du *Monde Oriental,* 1932, p. 178 sq.

(3) Cette conception annule les hypothèses antérieures de Junker, *Wörter und Sachen,* XII, 1929, p. 156 et suiv.; Scheftelowitz, *Arch. für Relig.*, XXVIII, 1930, p. 236; Markwart, *Gāthā Uštavati,* 1930, p. 35, et aussi de Hertel, *Mithra und Araxša*, p. 150 et suiv. Chez ce dernier d'ailleurs les faits pehlevis sont ignorés, aussi bien que la relation de Vr̥θragna avec Zruvān. A ce propos, il est curieux de suivre chez Hertel, *op. cit.*, p. 71, les démarches d'une exégèse retranchée de toute réalité. L'expression *paθąm zrvō.dātanąm jasaiti* a été correctement rapportée par M. Nyberg (*loc. cit.*, p. 121) aux chemins créés par Zruvān, dieu de la mort. M. Hertel y trouve une désignation de l'arc-en-ciel, qui se trouve entre le ciel et la terre, «erscheint aber nur von Zeit zu Zeit und heisst darum V. 19, 29 : *zrvō-dāta-* (d. i. *zrva-dāta-*) von der Zeit gespendet» (*sic*).

dieu de l'attaque victorieuse. Il reste seulement à fixer les conditions d'un transfert qui a enrichi Vṛθragna aux dépens de Zruvān.

Quelques remarques aideront à l'intelligence du procès. La substitution de pehl. *zarōkar* à av. *maršō.kara-* a eu lieu certainement bien avant la date où apparaît la série pehlevie : *zarōkar* en effet n'est pas autre chose que l'adaptation pehlevie d'un composé avestique tel que **zarvō.kara-* fait avec un premier élément *zarvan-* (av. *zaurvan-* «vieillesse»), comme av. *aršō.kara-* avec *aršan-*[1]. Le répertoire avestique comprenait donc **zarvō.kara-* au même titre que *maršō.kara-*. Plus généralement, les trois formes pehlevies *ašōkar, frašōkar, zarōkar* ne relèvent pas phonétiquement du moyen-iranien; ce sont, comme le montre la voyelle de composition *-ō-*, des formes savantes, empruntées à la langue ancienne et maintenues traditionnellement[2]. C'est la preuve, vu la transmutation des épithètes en hypostases, vu aussi le rapport évident de ces trois hypostases avec la personnalité centrale de Zruvān, que dès l'Avesta ces épithètes s'agrégeaient organiquement à la notion du Temps divinisé, et que ce groupe formulaire préexistait à la composition du Yt XIV : ceci est postulé par la transmission des épithètes à Vṛθragna. Tout porte donc à supposer que, dans un vieil hymne perdu de l'Avesta, Zruvān était célébré comme *aršō-kara-, maršō-kara-* (ou **zarvō-kara*), *frašo-kara-*.

Que Zruvān n'ait pas conservé ces qualifications dans le mazdéisme orthodoxe et qu'elles aient passé à un autre dieu, le fait est dans la ligne d'une évolution que commandent à la fois une fatalité interne et des facteurs historiques. De bonne

[1] Comme en indien, les thèmes en *-n* avestiques ont, comme premiers membres de composés, la désinence *-a-*; par suite, ils seront en *-ō* quand la voyelle de composition est traitée comme finale. Pour l'interprétation et les exemples de ce fait, cf. *B. S. L.*, XXXIV, 1933, p. 22 et suiv.

[2] Cf. pehl. *gayō(k)mart, ayō(k)šust, vāstryōš, nēryōseng*, etc.

heure Zruvān est confiné dans son rôle d'ancêtre, qui créa, qui règne encore, mais ne gouverne plus. Les attributs de son pouvoir passent à ses fils plus agissants, à des entités plus neuves. L'effort des théologiens active cette désintégration. Dans un mazdéisme qui, même s'il assimilait l'héritage des anciens cultes, refusait néanmoins à Zruvān la primauté originelle et se délimitait vis-à-vis du zervanisme comme fait le dogme en face de l'hérésie, le dieu ne pouvait garder ces titres permanents à l'invocation que sont ses épithètes. Il fallait l'en dépouiller pour le restreindre. Mais pourquoi justement au profit de Vr̥θragna[1]? On n'a pas à le chercher longtemps. Par le témoignage indirect de l'Avesta ou par le témoignage franc de la tradition zervanite, on surprend Vr̥θragna dans le voisinage immédiat de Zruvān, soit en qualité d'auxiliaire, soit comme manifestation de sa personnalité. Dans l'Avesta, Vr̥θragna accompagne constamment Miθra et seconde ses entreprises; or Miθra tient une place de premier plan dans le panthéon zervanite. Plus encore que de ce voisinage, Vr̥θragna a bénéficié d'une véritable affinité avec le dieu du Temps. La tétrade zervanite qui s'est intégrée au manichéisme iranien comprenait, comme deuxième terme, la «force» du dieu suprême (pehl. N. O. *zāvar*, pehl. S. O. *zōr*; dans le Fihrist, *qūwatuhu*). Comme l'a montré M. Schaeder, les quatre membres de cette tétrade se retrouvent dans l'inscription du Nimrud-Dagh, et à la «force» correspond précisément Artagnès (Vr̥θragna), qui en est la personnification naturelle[2]. Incarnant la force, Vr̥θragna devait recueillir celles des épithètes de Zruvān qui impliquent la faculté de donner et de retirer la force : *aršō.kara-*, *maršō.kara-*, *frašō.kara-*. Si ce transfert lui accordait

[1] M. Nyberg, dans l'article cité, p. 91, a bien reconnu, mais non expliqué, le déplacement des épithètes.

[2] Schaeder, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, p. 135 et suiv.

indûment des pouvoirs de créateur, du moins la qualité de ces pouvoirs n'était-elle pas en désaccord avec sa nature.

Reprenons maintenant la série d'épithètes de Yt XIV, 28 : *vərəθraγnəm ahuraδātəm yazamaide aršō.karəm maršō.karəm frašō.karəm hvāxštəm hvāyaonəm.* Dans ce passage d'apparence banale se résume maintenant une partie de l'histoire d'une conception où des groupements variés, secondaires pour la plupart, ont marqué leur empreinte. Avec *ahuradāta-* on remonte à l'origine prézoroastrienne du dieu; *aršō.kara-, maršō.kara-, frašō.kara-* trahissent l'action du zervanisme et la réaction mazdéenne; *hvāxšta-* et *hvāyaona-* montrent qu'il s'est produit un contact avec Čistā. En outre il subsiste dans *barō. x^varəna-* le vestige d'une figuration matérielle, tandis que *amavant-* plus commun définit l'activité essentielle de Vr̥θragna en l'apparentant à Miθra, Rašnu, Srauša, Uparatāt, aux Fravartis, etc. Dans ces adjectifs revivent, plus sûrement que dans les textes, les vicissitudes d'une figure mythique qui tire de ses modifications les conditions de sa durée.

CHAPITRE IV.

VRΘRAGNA HORS DE LA TRADITION AVESTIQUE.

L'Avesta n'est pas tout l'Īran et l'Iran même ne tient pas tout entier dans ses frontières historiques. Le succès des armes et le rayonnement de la culture ont porté loin l'influence mazdéenne. Là même où les Iraniens n'ont pas implanté la forme officielle de leurs cultes, ils ont agi sur les croyances locales en y introduisant des conceptions nouvelles. Inversement certaines de leurs dynasties, ouvertes à l'hellénisme, admettent des dieux grecs au sein du panthéon mazdéen. Il se produit donc, sur le pourtour de l'Iran, un mélange entre des cultes indigènes et importés. Quelques témoignages, iraniens ou étrangers, fugitifs ou détaillés, laissent ainsi apercevoir l'évolution des croyances ou des noms divins dans des régions et des périodes que l'Avesta ignore. L'étude de Vr̥θragna doit mettre à profit ces sources et tenter une enquête qui se présente ici dans des conditions relativement favorables. Cette popularité dont on a apprécié la nature dans l'Avesta, un culte lié aux armées et que les armées propageaient hors des frontières avec celui de Miθra, ont assuré au nom de Vr̥θragna une vaste dispersion. Il y a intérêt à colliger toutes ces attestations, si peu significatives qu'elles soient parfois, pour suivre, de la Syrie aux confins du Turkestan chinois, les modifications d'un type divin, et pour confronter quelques parcelles d'histoire à une représentation qui s'est construite jusqu'ici dans la mythologie.

La plus ancienne allusion grecque qui, sans nommer Vr̥θragna, permettrait de le reconnaître, se trouve dans un récit de Dinon (après 340) conservé par Athénée. Des chan-

teurs avaient prédit à Cyrus qu'il aurait à combattre Astyage et qu'il y montrerait sa vaillance. Tandis que Cyrus retournait en Perse, Astyage banquetait avec ses amis et l'on introduisit auprès de lui un célèbre chanteur, Angares, qui, après les éloges d'usage, proclama : «Un grand fauve, plus hardi qu'un sanglier, sera lâché dans le marécage; dès qu'il se sera emparé des environs, il n'aura pas de peine à affronter de nombreux ennemis.» A Astyage qui demandait quelle était cette bête, il répondit : Cyrus le Perse. Astyage, persuadé de l'exactitude de cette prédiction, essaya, mais sans succès, de faire revenir Cyrus[1]. — Dans ce sanglier, Windischmann a reconnu avec vraisemblance l'incarnation favorite de Vr̥θragna[2]. En effet, la prophétie emprunte un tour mythique propre à l'évocation d'un dieu. Que Cyrus ne soit pas lui-même désigné comme le sanglier nous paraît aussi un argument en faveur de l'identification, car il ne pourrait incarner personnellement le dieu. Le fait qu'on le compare à «une grande bête fauve lâchée dans un marécage, plus hardie qu'un sanglier» montre d'abord que ce fauve était de même nature que le sanglier, puis que le sanglier symbolisait la vigueur offensive, ce qui répond à la définition de Vr̥θragna. D'ailleurs Dinon paraît bien, dans ses *Persika*, avoir puisé à des sources authentiques. Il rapporte sur Cyrus une autre histoire dont le caractère iranien est également prononcé : Cyrus voit en songe le soleil (= le xᵛarnah) tomber à ses pieds et lui échapper trois fois, ce que ses devins interprètent comme le présage d'une royauté de trente ans. Si donc

(1) Athen., XIV, 633 : Εὐωχουμένου οὖν τοῦ Ἀστυάγους μετὰ τῶν φίλων, τότε Ἀγγάρης ὄνομα (οὗτος δ' ἦν τῶν ᾠδῶν ὁ ἐνδοξότατος) ᾖδεν εἰσκληθεὶς τά τ' ἄλλα τῶν εἰθισμένων, καὶ τὸ ἔσχατον εἶπεν, ὡς ἀφεῖται εἰς τὸ ἕλος θηρίον μέγα, θρασύτερον ὑὸς ἀγρίου· ὃ ἂν κυριεύσῃ τῶν καθ' αὑτὸ τόπων, πολλοῖς μετ' ὀλίγον ῥᾳδίως μαχεῖται. Ἐρομένου δὲ τοῦ Ἀστυάγους, ποῖον θηρίον, ἔφη Κῦρον τὸν Πέρσην. Νομίσας οὖν ὀρθῶς αὐτὸν ὑπωπτευκέναι καὶ μεταπεμπόμενος . . . οὐδὲν ὤνησεν.

(2) Windischmann, *Zor. Stud.*, p. 277.

l'auteur emprunte aussi l'anecdote d'Astyage à une tradition iranienne, on doit en conclure que dès la première moitié du VIe siècle av. J.-C. Vr̥θragna se trouvait installé en Médie, qu'il symbolisait la vaillance dans l'attaque et précisément sous l'apparence du sanglier, comme dans l'Avesta. Historiquement rien ne s'oppose à cette localisation, puisque Miθra devait être adoré en Médie à la même époque. Mais il faut se garder d'en rien inférer sur le «zoroastrisme» des Mèdes[1] : en l'espèce, «zoroastrisme» serait un terme particulièrement malheureux, car il n'est pas douteux que Zaraθuštra ait proscrit Vr̥θragna au même titre que Miθra. La présence de Vr̥θragna en Médie établit seulement son origine prézoroastrienne, qui n'est plus à démontrer. Son nom, qui réapparaît dans le mazdéisme après Zaraθuštra, ne saurait rien prouver quant à la nature, réformée ou non, du mazdéisme que pouvaient pratiquer les Mèdes.

Chez les Scythes, Hérodote (IV, 59) signale un Ares et un Herakles, mais sans fournir leur nom indigène. L'un des deux recouvre peut-être notre dieu, mais lequel et dans quelles conditions, rien n'en donne la moindre idée. Ce détail eût été précieux, car selon un témoignage plus tardif auquel nous arrivons maintenant, c'est à la fois avec Herakles et avec Ares que Vr̥θragna s'identifie en Asie-Mineure[2].

Dans une inscription souvent citée[3], Antiochus de Commagène (65-34 av. J.-C.) proclame emphatiquement sa fidélité au culte de ses ancêtres et rend hommage à Zeus-Oromasdes, à Apollon-Mithras-Helios-Hermes, et à Artagnes-Herakles-Ares,

[1] La question est ainsi posée chez CLEMEN, *Griech. und lat. Nachr. über die pers. Relig.*, p. 62.

[2] Pour un léger indice en faveur d'Ares, voir ci-après, p. 87, n. 3.

[3] HUMANN-PUCHSTEIN, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, p. 282, 340; DITTENBERGER, *Orient. graec. inscr. select.*, I, n°s 383, 55; 386, 7; 404, 21.

désignant ces dieux sous leurs noms iraniens et grecs à la fois. Le monument porte, outre l'effigie du souverain, celles des puissances qu'il invoque : les trois dieux et aussi la province de de Commagène. Il résulte des recherches pénétrantes de M. Schaeder[1], étendues par M. Nyberg[2], que ce texte est d'inspiration zervanite[3] et que le nom de la Commagène doit s'ajouter à ceux des trois dieux pour former une tétrade. Antiochus établit son règne et celui de ses successeurs au sein du Temps illimité (Χρόνος ἄπειρος) et envisage sa mort comme l'instant où son âme, ayant rejoint le trône céleste de Zeus-Oromasdes, s'endormira dans la Durée infinie (αἰών). Les éléments iraniens de sa religion syncrétiste dérivaient certainement du système zervanite. Dans cette conception, le choix des noms divins prend un relief singulier.

Groupés sous l'égide de Zruvān, les quatre termes Oromasdes, Mithras, Artagnes et Commagène se rangent dans le même ordre et ont la même valeur symbolique que les quatre éléments de la tétrade zervanite décelée par M. Schaeder au sein du manichéisme iranien : *bay, rōšn, zāvar, žīrīft*. A Oromasdes correspond *bay*, le dieu ; à Mithras, *rōšn*, sa lumière ; à Artagnes, *zāvar*, sa force ; à la Commagène, *žīrīft*, sa sagesse. La dernière équivalence a pour base la Commagène en tant que communauté des croyants et reflétant la Dainā Mazdayasniš, la religion mazdéenne, personnifiée dans l'inscription d'Arabissos. Selon Mānī, la sagesse divine (*žīrīft*) se manifeste par la création et l'organisation de l'Église ; on voit par quelle transition la « Commagène » a été transposée en *žīrīft*. M. Nyberg, poursuivant les traces de cette tétrade, l'a retrouvée adaptée dans les quatre noms constitutifs du calendrier pehlevi mazdéen : Ōhrmazd, Ātar, Mihr et Dēn. Les trois premiers noms

[1] *Urform und Fortbildung des manich. Syst.*, p. 135 et suiv.

[2] *J.A.*, 1931, II, p. 48 et suiv.

[3] Discerné déjà par Moulton, *Early Zoroastrianism*, p. 107.

sont identiques, non le quatrième, et la différence porte précisément sur le dieu qui nous occupe : Vr̥θragna chez Antiochus, Ātar (dieu du Feu) dans le calendrier mazdéen. Mais cet écart apparent se tourne finalement en justification de l'équivalence. Non pas seulement, comme le dit M. Nyberg[1], parce que Varhrān est associé à la flamme dans le récit de la création que rapporte le Bundahišn, où ils sont conjointement chargés d'assurer la défense intérieure de l'univers, tandis que Srōš doit supporter l'assaut. Ceci n'est que la conséquence d'un rapport qui unit Vr̥θragna au feu dans le mazdéisme sassanide. Il faut se rappeler que Vr̥θragna a donné son nom à l'un des principaux feux de l'Iran, le feu Varhrān, «le feu dans toute sa pureté et dans toute la puissance attachée à sa pureté»[2], celui auquel tous les autres feux de la province doivent retourner pour s'y purifier[3]. La substitution de Ātar à Vr̥θragna dans le calendrier mazdéen est une preuve de cette connexion. La correspondance est ainsi restaurée entre le monument du Nimrud-Dagh et le calendrier pehlevi mazdéen. Il reste seulement à expliquer cette substitution. On ne peut douter que le terme primitif soit Vr̥θragna (Artagnes), et que Ātar ait pris secondairement sa place. Mais ce n'est pas seulement sur ce point que la série zervanite a été modifiée : Zruvān a été remplacé par Ōhrmazd. Les deux changements sont solidaires et ont la même raison d'orthodoxie anti-zervanite. Si Vr̥θragna a été délogé de sa prééminence (tout en gardant le 20ᵉ jour du mois), c'est parce qu'il avait été trop étroitement impliqué dans la tétrade zervanite, alors que Miθra, par l'ampleur de sa personnalité, était commun à tous les systèmes iraniens et ne pouvait être revendiqué par une forme particulière de culte.

[1] *Loc. cit.*, p. 131.

[2] Darmesteter, *Z. A.*, I, p. 157.

[3] Il est appelé *āturān-šāh* «roi des feux» dans le *Kārnām. ī Artaxšīr*, 154. Voir aussi ci-dessus, p. 39. En outre, Ātar est le compagnon fidèle de Miθra.

La place que tient Vr̥θragna dans la série zervanite de Commagène ne dénote pas seulement son importance. Le dieu y était appelé par les relations qu'il entretient avec les autres membres de la série : Zruvān (ou Ahura Mazdāh), Miθra, Dainā. Entre Vr̥θragna et Zruvān, on a observé (p. 64) que plusieurs épithètes, passées du second au premier, créaient un lien. Par certaines de ses épithètes, Vr̥θragna se rapprochait aussi de Miθra, mais bien plus par son rôle : cheminant aux côtés de Miθra sous la forme d'un sanglier pour lui frayer la voie, il est de toute antiquité son compagnon de bataille et l'auxiliaire de ses entreprises punitives. On a indiqué aussi (ci-dessus, p. 47, 57) que Vr̥θragna, voisinant avec Dainā dans l'entourage de Miθra, avait avec elle plus d'un trait commun, et en a gagné de nouveaux à la suite du procès qui a partiellement amalgamé Čistā à Dainā; il s'est alors produit des échanges tant entre leurs qualifications respectives qu'entre des portions des Yašts qui leur sont voués. Tout concourt donc à faire penser que l'incorporation de Vr̥θragna au zervanisme était réalisée bien avant que l'inscription d'Antiochus en portât témoignage.

Ce qu'on sait de l'activité de Vr̥θragna fait considérer comme naturelle et en quelque sorte obligée son assimilation à Ares. Mais il revêt en outre l'aspect d'Herakles, et c'est même en Herakles que l'artiste du Nimrud-Dagh a sculpté son image, avec la massue et la peau de lion. Sur les bas-reliefs mithriaques de Sarreburg et d'Osterburken, Vr̥θragna reparaît également sous les traits d'Herakles, avec les mêmes attributs; à Mannheim, un monument mithriaque, de facture grossière à vrai dire, le représente même en Herakles suivi d'un sanglier, comme s'il avait été dédoublé[1]. Nous nous trouvons en présence d'une figuration spécifiquement « occidentale », étrangère

[1] Cumont, *Textes et Monuments*, I, p. 143.

non seulement à la tradition avestique, mais aussi à l'ensemble des données iraniennes, et qui ne se répète que dans les légendes arméniennes, sensiblement plus tardives. Il n'est pas exclu que, comme M. Cumont le suggère, l'astrologie y soit pour quelque chose : la planète Varhrān correspond à Ares, et, selon Macrobe, les «Chaldéens» remplaçaient la planète Ares par Herakles. Cependant on croira difficilement que cette correspondance astrale ait à elle seule transformé la conception terrestre du dieu. Si l'assimilation de Vr̥θragna à Herakles se manifeste exclusivement dans les régions où l'hellénisme a agi, c'est qu'il s'agit vraisemblablement d'une contamination avec le héros grec. Quelques indices en marqueront les étapes.

Les tendances syncrétistes des croyances arsacides trouvaient un aliment dans certains caractères communs aux deux personnages. Vr̥θragna avait, de par ses avatars, des rapports particuliers avec le monde animal. Dieu victorieux et dieu animal, il pouvait aisément devenir le dieu vainqueur des fauves, comme Herakles. Ceci n'est pas pure conjecture. Tacite [1] rapporte qu'en Adiabène les prêtres d'Hercule reçoivent du dieu, pendant leur sommeil, l'ordre de disposer près du temple des chevaux équipés pour la chasse. Les chevaux chargés de carquois et de flèches errent par les bois et reviennent à l'aube, haletants, les carquois vides; en suivant alors leur parcours nocturne, on trouve partout des fauves que le dieu a abattus. Dans cet Hercule patron de la chasse, A. von Gutschmid a pertinemment reconnu Vr̥θragna déguisé [2]. On ignore si le rapprochement était favorisé par quelque fable sur les exploits cynégétiques du dieu iranien, mais ce culte particulier doit sans doute être mis en relation avec la nature des régions où on le constate : les provinces de l'Ouest, particulièrement du Nord-Ouest, passent pour très giboyeuses et l'on sait que

(1) *Ann.*, XII, 13.

(2) A. von Gutschmid, *Kl. Schr.*, III, p. 414.

les seigneurs iraniens à toutes les époques ont fait de la chasse leur divertissement favori.

Les faits arméniens ne font que fortifier cette première induction. Ici les attestations, sans être très abondantes ni très détaillées, suffisent néanmoins à convaincre que Vahagn, dans le culte officiel ou dans les traditions populaires, avait rang de dieu national. Rien ne permet de fixer la date de son introduction en Arménie, mais la faveur dont on entoure son nom, les nombreux temples qu'on lui dédiait sont autant d'indices d'un culte ancien. Or on est aussitôt frappé, en réunissant les données des historiens[1], par les différences qui séparent Vahagn du Vr̥θragna avestique et inversement par les ressemblances qui le rapprochent — et qui le rapprochaient déjà aux yeux des Arméniens — d'Herakles. Une évolution indépendante n'aurait pu amener pareille similitude. Il faut qu'il y ait eu prétexte à contamination. Le hasard n'a pas seul fait que dans les mêmes régions où Antiochus invoque Artagnes-Herakles, où les mystères mithriaques donnent à Vr̥θragna les traits d'Herakles, on retrouve sous l'image de Vahagn un dieu dont les exploits évoquent ceux du héros hellénique.

Arrêtons-nous d'abord au célèbre chant qui racontait la naissance du dieu et que Moïse de Xoren avait entendu de ses oreilles : les cieux, la terre et la mer pourpre gisaient dans les douleurs de l'enfantement, qui avaient saisi aussi les rouges roseaux de la mer; de la tige d'un roseau jaillit une fumée, puis une flamme, et hors de la flamme s'élança un enfant aux cheveux de feu, à la barbe de flamme, aux yeux pareils à des soleils. Ni le thème de la naissance miraculeuse, ni le détail de la description ne ressortissent au mythe iranien. Ce n'est pas assez que de marquer ici un désaccord. L'Arménie a revêtu du

[1] Groupées par GELZER, *Zur armen. Götterlehre* (*Ber. der sächs. Ges. der Wiss.*, 1896, p. 99-148), p. 104 sq., et HÜBSCHMANN, *Arm. Gramm.*, p. 75.

nom de Vahagn une figure sans attaches réelles avec son prototype iranien. Les dieux iraniens n'ont pas d'enfance. Ils naissent, mais ne grandissent pas; dès leur venue au monde, ils possèdent leur stature et leurs attributs définitifs. On voit bien naître Ōhrmazd et Ahriman dans la fable zervanite, mais à l'instant même ils se préoccupent du pouvoir et sont l'un et l'autre en mesure de l'assumer. Seuls des hommes prédestinés, tels Zaraθuštra, à une haute mission, ont fourni à la légende la matière d'«enfances» merveilleuses. Le cadre du miracle ne rappelle rien non plus dans la légende de Vr̥θragna ni dans la mythologie iranienne en général. Tout ce que l'on trouverait à rapprocher de ce Vahagn jaillissant d'un roseau serait l'apparition du premier couple humain (Martya et Martyānī) issu d'une tige de rhubarbe : parallèle très lointain et dont la ressemblance se réduit au motif banal de la naissance végétale, alors que les personnages, les circonstances et le processus diffèrent entièrement. Ce n'est pas non plus dans l'Iran que les éléments collaborent à une gestation dont un dieu doit être le fruit. Cette parturition à l'ampleur de drame cosmique suppose des éléments anthropomorphisés : dans l'univers iranien, les éléments sont ou divinisés et alors personnels, ou inertes.

Tandis que tout nous éloigne de l'Iran, nous avons au moins une raison positive de penser que, sous le nom de Vahagn et le déguisement iranien, vit un dieu local dont la légende et le culte se sont maintenus à la faveur d'une assimilation. La légende asianique de Miθra offre un fait analogue. Selon les mystères mithriaques, corroborés par de nombreuses sculptures, Miθra était né d'une pierre; on mentionnait aussi souvent le *θεὸς ἐκ πέτρας* que l'on représentait la pierre génératrice. Malgré l'opinion courante, il n'y a pas lieu de faire remonter à l'Iran cette nativité ni de voir dans la pierre le symbole du ciel, sous prétexte que «pierre» et «ciel» s'expriment en iranien

ancien par le même radical *asman-*[1]. Ce serait prêter au mythe un fondement étymologique bien subtil et même artificiel, car dès l'époque ancienne le radical se différencie en *asan-* «pierre» et *asman-* «ciel». De quelque manière qu'on la présente, cette fable est étrangère aux conceptions iraniennes : le ciel est bien représenté comme une voûte de pierre, mais il ne peut rien engendrer; la pierre n'est qu'un minéral inerte qui n'a jamais été divinisé ni doué de propriétés créatrices. En réalité, dans ce Miθra né de la pierre on reconnaît sans peine le mythe phrygien d'Agdistis né du rocher[2]. La doctrine des mystères affuble d'un travestissement iranien quantité de croyances propres à l'Asie-Mineure et particulièrement à la Phrygie. Or de même que Miθra sort de la pierre sous l'aspect d'un enfant, mais déjà avec ses attributs, coiffé du bonnet phrygien, élevant d'une main le couteau, de l'autre la torche, de même le petit Vahagn jaillit du roseau, tout chevelu et barbu. L'identité du héros local qui a été assimilé à Vṛθragna reste incertaine, mais qu'il s'agisse bien d'un personnage originellement distinct, c'est aussi ce que suggèrent les autres témoignages arméniens.

Les historiens arméniens font de Vahagn le substitut avoué d'Herakles. On célébrait dans des chants, dit Moïse de Xoren, son combat contre les dragons et sa victoire; on racontait à son propos des exploits tout semblables à ceux d'Herakles. On disait encore qu'il était devenu dieu. Dans le pays des Géorgiens on lui avait érigé une statue que l'on honorait d'offrandes.

[1] Cumont, *Textes et Monuments*, I, p. 160; *Mystères de Mithra*, p. 132. Mais M. Cumont cite parallèlement la possibilité d'une adaptation d'Agdistis.

[2] Le nom d'Agdistis (*Ἄγδιστις, Ἄγγδιστις, Ἄνγδιστις*) s'applique à une divinité bisexuée primitivement mère des montagnes (Strab. X, 469; XII, 567) et dérive de *Agdos*, montagne près de Pessinonte, suivant la même dérivation en *-ist(o)-* qui se retrouve dans thr. *Ῥῆσος* : *Ῥησιστόν*, illyr. *Burnum* : *Burnistae*, etc. — Sur la dispersion du culte d'Agdistis, cf. Keil, *Osterr. Jahreshefte*, XVIII, 1915, p. 76, et Weinreich, *S.B. Heidelb. Ak.*, 1919, Abh. 16, p. 63.

De lui descendaient les Vahēviens (ou Vahnuniens). Les prêtres de cette famille avaient placé dans leur village d'Aštišat la statue d'Herakles faite par Skyllis et Dipoinos, parce qu'ils voyaient en lui leur ancêtre Vahagn. Le temple « vahēvahien » fut détruit par Grégoire l'Illuminateur; il contenait, d'après Agathange, le fameux sanctuaire de Vahagn étrangleur de dragons (*višapakʿat*; gr. Agath. *τοῦ εὐφημοτάτου δρακοντοπνίκτου Ἡρακλέους*), associé à Aphrodite (Astlik). Par ailleurs il est appelé le « vaillant Vahagn » et, dans une légende, il a volé la paille de Balaam (Baršam), ce qui a produit la voie lactée. Son nom traduit Ἡρακλῆς dans II Macch., IV, 19.

A cela se réduisent les notices des historiens. Elles suffisent cependant à confirmer l'origine extra-iranienne de Vahagn, qui n'est foncièrement ni dieu ni iranien. Moïse de Xoren remarque qu'il est *devenu* dieu, comme Herakles, alors que Vṛθragna l'était dès le principe. Aux exploits de Vahagn étrangleur de dragons, rien ne répond du côté iranien. On peut être assuré, malgré les lacunes de notre Avesta, qu'une pareille renommée ne fût pas demeurée sans écho, au moins dans les livres pehlevis, quand la geste de Θraitauna est restée si vivante jusque dans la Perse moderne. Peut-on croire qu'une confusion se soit produite en Arménie entre Vṛθragna et Θraitauna? Pas davantage : la légende de Hrudēn et de Biurasp Aždahak y est bien connue. Inversement on notera que les Arméniens ignorent entièrement le rôle que la tradition iranienne assigne à Vṛθragna : pas la moindre allusion à ses qualités guerrières ni à sa puissance dans le combat. Bien mieux, les incarnations animales, si propres à ébranler l'imagination populaire, et surtout la représentation du dieu en sanglier, familière à tous les Iraniens, n'ont laissé aucune trace en Arménie. Il ne faudrait pas mettre au crédit de l'Iran le surnom de *višapakʿat* (*δρακοντοπνικτής*) que porte Vahagn : *višap* est bien iranien d'origine et sort du nom d'un dragon *Višāpa*,

mais en tant que dérivé adjectif, représentant ir. **vaišāpa-* « de la nature du Višāpa »[1]. C'est en Arménie la désignation d'une classe entière d'êtres fabuleux, comme gr. *δρακών*, non un monstre distinct, de sorte que rien n'unit Vahagn à un dragon déterminé.

Au contraire, entre Vahagn et Herakles se manifestait une réelle affinité qui a provoqué leur assimilation. La notion de « force », que Herakles incarnait, était au centre du personnage de Vahagn, comme en fait foi la correspondance entre Artagnes et *zāvar* qui ressort du monument zervanite d'Antiochus (p. 66). Vahagn étouffeur de dragons et devenu dieu rappelait de près Herakles étranglant à son berceau les serpents et plus tard divinisé. On ne peut savoir, il serait vain même de rechercher si ces traits communs accusent une influence d'Herakles sur Vahagn ou si les deux légendes représentent des variantes d'un motif très répandu et qui se trouve attesté en Asie Mineure : chez les Hittites comme chez les Lydiens, des représentations figurées nous font connaître un type de héros terrassant un dragon[2]. On sait en outre qu'Hérakles a été complètement identifié au Sandon cilicien[3]. Il est donc fort possible que Vahagn en Arménie soit le déguisement iranien d'un personnage semblable. Son culte paraît remonter haut dans le passé de l'Arménie païenne. Le fait que les prêtres « vahēvahiens » (ou « vahnuniens ») le tenaient pour leur éponyme témoigne en faveur de son origine autochtone. Peut-être même ce renseignement contient-il un indice plus précis de son identité? Étymologiquement, le patronyme de

(1) Il a été montré dans la *Rev. Ét. Armén.*, 1927, p. 7-9, que av. *višāpa-* n'est pas un adjectif (Bartholomae), mais un nom propre, le monstre Višāpa dont le dérivé **vaišāpa* > **vēšāp* > *višap* est devenu en arménien nom générique. Cf. aussi syr. *vəšap* et géorg. *vešapi*.

(2) Cf. ci-dessous p. 184, et Kretschmer, *Kleinasiat. Forsch.*, I, p. 312.

(3) Cf. Höfer, art. *Sandas* du *Myth. Lex.*, IV, p. 319; Streck, *Assurbanipal*, I, p. CCCXCIII, et Bossert, *Šantaš und Kupapa*, 1932, *pass.*

«vahēvahien» se rattache au nom divin de Vahēvahē, que portait un dieu mystérieux dont le sanctuaire englobait celui de Vahagn. Ce nom est irréductible à un original indo-européen et à plus forte raison iranien. J. Wackernagel a proposé autrefois d'y voir un appel orgiastique, semblable à Hymen, Hymenaie [1]. Quoi qu'il en soit, si les prêtres «vahēvahiens» disaient descendre de Vahēvahē et si d'autre part ils desservaient le culte de Vahagn, il n'est pas téméraire de conjecturer que le héros s'appelait d'abord Vahēvahē et que l'iranisation de l'Arménie l'aura transformé en Vahagn, peut-être à la faveur d'une consonance pareille. C'est en vertu d'une adaptation analogue que, dans l'Arménie chrétienne, Vahagn continuera à vivre sous l'effigie empruntée de saint Athénogène [2].

Ainsi sous le Vahagn arménien se dessinent les traits d'un personnage local qui ne doit rien à l'Iran. On ne pourra plus arguer des témoignages arméniens pour restituer dans l'Iran, qui l'ignore, un dieu vainqueur du dragon. L'inscription du Nimrud-Dagh n'y autorise pas davantage. En assimilant Artagnes à Ares, Antiochus confirme la tradition avestique, et en lui donnant un nouvel équivalent dans la personne d'Herakles, il obéit à la conception zervanite de la «force» du dieu suprême. Même si l'identification avec le héros hellénique se fondait sur une ressemblance plus précise, on n'aurait pas le droit de transporter dans l'Iran cette figuration du dieu et du dragon. On est suffisamment édifié sur la déformation que les dieux iraniens subissent en Asie Mineure à la suite de quelque syncrétisme local, quand on voit dans la même inscription Miθra identifié simultanément à Apollon, à Helios et à Hermes.

[1] Ap. Gelzer, *op. cit.*, p. 104. Dans ce cas, il vaudrait mieux comparer pour le procédé gr. Βακχέβακχον ᾆσαι (Aristoph., *Equ.*, 408) ou encore le cri rituel *ἰὼ βάκχε* qui forme Ἰόβακχος, chant dionysiaque et aussi nom d'un compagnon de Dionysos chez Nonnos.

[2] Cf. von Gutschmid, *Kl. Schr.*, III, p. 414.

Le dieu garde sa place dans le panthéon composite, mais en majeure partie mazdéen, des Sakas de l'Est iranien. Son nom est reproduit à plusieurs reprises, sous des formes différentes, comme nom divin ou comme nom royal, dans la série des monnaies «indo-scythes», depuis Kaniṣka et Huviṣka (Ier siècle) jusqu'aux souverains Kuṣāṇas du IIIe siècle. Vers la fin du Ier siècle, les monnaies de Guduvhara (Gondopharnes) en donnent la forme ΟΡΘΑΓΝΗϹ[1] qui reproduit le modèle avestique, sous réserve de la dissimilation qui a fait tomber le second *-r-* d'un groupe complexe : ΟΡΘΑΓΝΗϹ s'apparie ainsi à Ἀρτάγνης d'Antiochus de Commagène. Plus tard, au IIIe siècle et encore comme nom royal, on voit apparaître ΟΟΡΟΗΡΑΝΟ, qui est au niveau de phl. *Varhrān*[2]. Dans aucun des deux cas nous ne pouvons croire à des formes authentiquement «sakas» : la concordance avec la forme de l'Ouest signale un emprunt. La véritable forme saka est inscrite sur une monnaie du temps de Kaniṣka, portant l'effigie du dieu; celui-ci est représenté en guerrier, coiffé d'un casque que surmonte un oiseau (le vāragna), appuyé de la main gauche sur une lance, tenant de la main droite la poignée d'une épée suspendue à sa ceinture. Dans un article devenu classique[3], Sir Aurel Stein a assuré son identification. Mais, par une méprise à laquelle de nombreux auteurs ont fait écho, il a lu son nom en ΟΡΛΑΓΝΟ, bien qu'ayant le premier distingué Ρ (= *r*) de þ (= *š*)[4]. C'est bien le second signe qui est ici employé et le nom doit être transcrit ΟþΛΑΓΝΟ = *ošlayno* (ou *-ynu?* cf. þΑΟ = *ṣau*).

[1] Konow, *Kharosthi Inscriptions*, 1929, p. XLV.

[2] Herzfeld, *Kushano-Sasanian coins* (*Mem. of the Archaeological Survey of India*, n° 38), 1930, p. 8 et suiv.; Junker, *S.B.A.W.*, 1930, p. 646; Konow, *Journ. of Ind. history*, XII, 1933, p. 26.

[3] Aurel Stein, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian coins* (Reprinted from *The Babylonian and Oriental Record*, 1887), p. 5 et fig. VIII; *Indian Antiquary*, 1888, p. 89 et suiv.

[4] L'erreur est encore répétée par F. Altheim, *Z. I. I.*, III, 1925, p. 49 et Wesendonk, *Weltbild der Iranier*, 1933, p. 149.

L'explication phonétique s'en trouve modifiée, point facilitée[1], et l'on ne voit pas qu'aucune tentative ait seulement préparé la solution. Récemment encore, Markwart, qui avait la lecture correcte, se bornait à observer : «OþΛΑΓΝΟ *Ošlagno* : *Vŗθragna* ist als Vereinfachung einer ganz besonders schwierigen Gruppe von besonderen Bedingungen beherrscht»[2]. Il abandonnait tacitement son essai antérieur[3] d'un rapprochement avec le cas de *Bāxtriš* > *Bālx*, ce qui eût peut-être rendu compte de *-l-*, mais non de *-š-*. Aujourd'hui une connaissance plus sûre de la dialectologie orientale et notamment de la phonétique saka nous met en meilleure posture. On peut tirer *Ošlayno* du même * *Varhragn* qui a donné arm. *Vahagn*, à condition de rechercher le sort de *-hr-*, puis celui de *-r-* précédant ce groupe. Il est constant que *-hr-* donne *-š-*. En ormuṛi par exemple, les trois groupes *-θr-*, *-xr-*, *-fr-* aboutissent identiquement à *-ṣ̌-*[4], c'est-à-dire se confondent d'abord en *-hr-* par affaiblissement de la spirante, puis se réduisent à *-ř-* sourd, d'où *-ṣ̌-*; ainsi *mihr* > *meṣ̌*. On connaît aussi le nom du diable, *šimnu*, emprunté en sogdien et en uigur, qui continue *(a)hriman-*[5]. D'autre part le saka, qui maintient ordinairement l'ancien *-r-*, le fait passer à *-l-* devant *-s-*, *-ṣ-* ou *-ys-* (= *z*) : *tcahaura* «quatre», mais *tcahaulsä* «quarante»; *pulsīmä* «je

[1] Cf. en dernier lieu les remarques imprécises de Herzfeld, *Paikuli*, p. 174 *b*, et *Arch. Mitteil. aus Iran*, IV, 1932, p. 103, n. 1.

[2] Markwart, *Das erste Kapitel der Gāthā Uštavatī*, 1930, p. 34.

[3] *Ērānšahr*, p. 88.

[4] Morgenstierne, *Indo-Iranian frontier languages*, I, p. 333; Nyberg, *Ehrengabe W. Geiger*, 1931, p. 218.

[5] Junker, *Ungar. Jahrb.*, V, 1925, p. 49 et suiv. [Je ne sais quelles difficultés phonétiques y voit M. Lentz, *S.B.A.W.*, 1933, p. 515. C'est au contraire l'explication de *šimnu* par **aš(y)ah-manyu-* (d'après Andreas) qui en soulève : 1° *ašyah-* est dès l'Avesta réduit à *ašah-* et eût donné **aš-*; 2° la voyelle finale de *manyu-* ne se serait pas conservée; 3° il est peu probable que le nom du Mauvais Esprit ait été différent de l'appellation consacrée *ahra-manyu*.]

demande» (*prs-*)[1]. Ces deux conditions sont réunies dans l'évolution de **v(a)rhragn* : *-hr-* > *-ṣ̌-*, et *-rhr-* > *-lṣ̌-*, d'où **olšayn-*, et par métathèse *ošlayno*. La forme dénote une tradition indépendante qui, à en juger par la représentation figurée, continuait fidèlement la conception avestique du dieu offensif.

On aimerait retrouver quelque trace du nom dans les contrées voisines du Nord-Est où le culte zoroastrien a laissé une empreinte si persistante longtemps après la conquête arabe. La Sogdiane et la Chorasmie témoignent, d'après le peu que nous savons de leurs fêtes et de leur calendrier, d'un attachement remarquable à des usages et à des dénominations qui s'effaçaient en Perse. Par une chance dont on ne s'est pas encore avisé, nous avons le nom de Vr̥θragna et en sogdien et en chorasmien, non dans quelque document ignoré, mais dans la source classique de nos informations sur les usages et les croyances de l'Asie centrale au moyen âge, chez Bērūnī. Entre autres données, l'historien a conservé le calendrier sogdien et chorasmien, qu'il connaissait de première main[2] : originaire de Khiva, Bērūnī savait de naissance le chorasmien et devait être familier avec le sogdien, qui n'en différait pas beaucoup. On ne peut s'attendre à ce que les formes sogdiennes et chorasmiennes qu'il nous a transmises aient franchi sans dommage les accidents de copies successives en écriture arabe. En fait, le nom qui nous occupe n'a pas gravement souffert et se trouve authentifié par la place qu'il tient dans la série des noms de jours. Suivant l'Avesta, Vr̥θragna préside au 20e jour du mois, qui porte son nom et l'a conservé, sous sa forme moderne de Bahrām, dans le calendrier perse de Bērūnī[3]. Ce 20e jour

[1] Konow, *Saka Studies*, 1932, p. 34-38.

[2] Bērūnī, *Chronology*, trad. Sachau, p. 56 et 57.

[3] Bērūnī, p. 53; également à Turfān, où *Vahrām* est le 20e jour du mois (Frgm. M. 50; F. W. K. Müller, *Handschriftenreste*, II, p. 95).

est appelé وخشغر chez les Sogdiens et اريغن chez les Chorasmiens. Dans les deux cas une correction facile en restaure la forme.

C'est en chorasmien, de beaucoup le moins bien connu des deux dialectes, que la graphie est la plus transparente : اريغن se rectifie, par simple déplacement de points, en ارتغن *artayn* ou ارثغن *arθayn,* qui recouvre ΟΡΘΑΓΝΗϹ des Kuṣāṇas. On ne décidera pas si la chute du *v-* initial est phonétique ou due à une faute de copie; la restitution n'est qu'approximative sur ce point. Il paraît en tout cas assuré que le second *-r-* a été éliminé d'un groupe complexe.

En sogdien, une phonétique plus claire étaie par avance la lecture. Un des traits marquants du dialecte est de traiter par *-š-* le groupe *-θr-*[1]; un autre, d'amuir *-r-* devant consonne[2]. Par suite, *v(a)rθragna-* devait donner **v(a)ršayn,* puis **vašayn*, qui se serait écrit وشغن. Dans cette graphie postulée, on reconnaît tous les éléments du nom attesté en وحسعر, à lire وشغن. Si l'on garde la seconde lettre -خ, peut-être la justifierait-on par la comparaison de l'évolution *-rš-*>*-xš-* dans les mots pris par le pehlevi à l'avestique : *ātarš*>*ātaxš; (parō.)-darš*>*(pēš-)daxšak*. Mais tant que le fait n'aura pas été constaté en sogdien, il vaudra mieux compter avec une simple faute de copie : le fragment de Turfān portant les noms de mois sogdiens[3], permettant le contrôle des données de Bērūnī, a montré la variété des altérations nées de l'écriture arabe[4].

(1) Gauthiot, *Gramm. sogd.*, I, p. 141.

(2) *M.S.L.*, XXIII, p. 128.

(3) F. W. K. Müller, *S.B.A.W.*, 1907, p. 465. Voir aussi les listes colligées par Gray, *J.A.O.S.*, XXVIII, 1907, p. 331-344.

(4) Il est donc impossible que ces graphies, admises sans discussion sous leur forme traditionnelle par M. Nyberg, *J. As.*, 1931, II, p. 131, contiennent, comme il le veut, le nom du feu et appuient un raisonnement quelconque en ce sens. Mais la relation de Vrθragna avec le feu, que pose avec raison M. Nyberg, n'en souffre pas; voir d'ailleurs ci-dessus, p. 39 et 72.

La forme sogdienne *vašayn*, postulée pour des raisons théoriques, vient de recevoir une confirmation inespérée et d'autant plus probante qu'elle émane d'une tradition distincte. La mythologie manichéenne connaît, parmi les cinq fils de l'Esprit Vivant, le personnage qui anéantit la création ténébreuse. Chez Augustin, il s'appelle le héros guerrier Adamas : « Adamantem heroem belligerum, dextra hastam tenentem, et sinistra clipeum »[1]. Dans le manichéisme iranien, qui convertit chacune des grandes figures du système primitif en une personnalité de la mythologie mazdéenne ou zervanite, Adamas a eu pour substitut pehlevi le dieu Visbēδ (« chef du clan ») « qui se tient sur cette terre, et qui, dans la région du Nord, maintient dans la soumission l'Aždahāg mazānien »[2]. Les Sogdiens l'ont transposé autrement; un fragment sogdien vient de nous apprendre son nom : ושׁײנײ בגײ *vašaynē βayē* « le dieu Vašayn »[3]. De même que le nom répond à la forme attendue, le rôle du dieu est conforme à l'activité du Vr̥θragna avestique, dont on a vu qu'il combat les démons autant que les hommes. La tentation de trouver en sogdien un souvenir de quelque prétendu mythe aryen[4], si même les remarques précédentes ne lui ôtaient pas d'avance toute justification, tomberait devant la personnification pehlevie du dieu : on ne comprendrait pas que, si près de la Sogdiane, dans le Turkestan oriental où le souvenir de Vr̥θragna demeurait également vivace, ce dernier n'eût pas été choisi aussi par les Manichéens de langue pehlevie pour incarner le

(1) *Contra Faustum*, XV, 6; Jackson, *Researches in Manichaeism*, 1932, p. 300 et suiv.

(2) Henning, *S.B.A.W.*, 1932, p. 182, n. 3.

(3) Waldschmidt-Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* (*S.B.A.W.*, 1933), p. 510, 565. Quand cette étude a paru, les remarques sur les noms de Bērūnī étaient déjà rédigées sous leur forme présente. On n'a pas eu à les modifier.

(4) C'est ce que paraît croire M. Lentz, *op. cit.*, p. 510, en parlant du nom « des alten arischen Drachentöters ».

vainqueur du démon. Que dans l'adaptation du mythe manichéen aux croyances locales, l'on ait préféré recourir au Visbēδ (épithète avestique de Miθra et de Hauma) et lui donner pour adversaire le monstre Dahāka (associé à la notion du *mazānya daiva*), cela prouve bien que Vr̥θragna ne passait pas pour le vainqueur d'un monstre défini : dans la conscience des Iraniens de langue pehlevie, le parallèle le plus exact de la lutte d'Adamas était alors le combat de Θraitauna contre Aži Dahāka. Chez les Sogdiens, l'identification d'Adamas à Vašaγn provient de leur commun caractère guerrier et victorieux. Elle s'imposait jusqu'à un certain point; car si le témoignage de la monnaie «indo-scythe» vaut également pour la Sogdiane, et si là aussi on figurait Vr̥θragna équipé en guerrier, portant la lance de la main gauche, la main droite à l'épée, c'est bien lui qu'on devait reconnaître dans l'Adamas de lumière que décrit Augustin, dans ce héros combatif armé de la lance et du bouclier.

Le nom sogdien est maintenant acquis en *vašaγn*. Cependant un fragment sogdien de Turfān, publié par F. W. K. Müller, porte, pour correspondre au nom de planète Bahrām (Mars), la forme *vunxān* [1]. Il est impossible que, dans le même dialecte, un nom ait produit à la fois *vašaγn* et *vunxān*. F. W. K. Müller s'est mépris sur l'origine dialectale de ces désignations planétaires. Il ne s'agit pas de formes sogdiennes, mais de formes pehlevies passées en sogdien. C'est par le pehlevi que *vunxān* s'explique : *vr̥θragna-* donnait phl. N. **vurhrān;* de là par dissimilation **vunhrān,* puis **vunhān.* Comme *-h-* devant voyelle donnait régulièrement *-x-* en sogdien, on obtenait *vunxān,* qui est entré sous cette forme en chinois. On voit que le nom de Vr̥θragna s'est conservé chez les Sogdiens dans la mythologie et dans le calendrier; mais le répertoire des noms de planètes leur est venu de la tradition occidentale.

[1] Chez F. W. K. Müller, *S.B.A.W.*, 1907, p. 464, qui laisse d'ailleurs la forme sans explication.

Le fait que Vr̥θragna est identifié à Arès aussi bien qu'à Herakles dans l'inscription du Nimrud-Dagh prête appui à une induction qui étend l'enquête jusqu'à la Carmanie (le Kirmān actuel). Strabon affirme, probablement sur la foi de Néarque auquel il se réfère pour une partie de son information, que les belliqueux Carmaniens avaient Ares pour dieu unique et que, faute de chevaux, ils lui sacrifiaient des ânes [1]. Donnée incontrôlable, mais à laquelle rien n'enlève créance, et que d'ailleurs le reste de la notice paraît confirmer. Selon Néarque, ces Carmaniens se rapprochaient beaucoup des Mèdes et des Perses quant aux mœurs et à la langue, ce qui laisse au moins entendre qu'on les regardait comme Iraniens. Or les sacrifices de chevaux se consommaient dans l'Iran entier et sont signalés tant par les historiens grecs que par l'Avesta (par exemple Yt V, 21). Il devait sembler d'autant plus surprenant que, dans une contrée aussi riche en chevaux que l'Iran, une province employât des ânes pour le combat et le culte. Cela suffisait sans doute à faire aux Carmaniens une sorte de célébrité. Mais, parmi les Iraniens, peu de peuples étaient demeurés aussi primitifs. Nul Carmanien ne se mariait avant d'avoir apporté au roi la tête d'un ennemi [2]. Le roi déposait le trophée dans son palais, en coupait la langue, la mélangeait de farine, et, après y avoir goûté, en régalait le vainqueur et ses familiers. Cette survivance de coutumes prézoroastriennes s'accorde avec les sacrifices d'animaux à Ares-Vr̥θragna [3] qui, dieu prézoroa-

[1] Strab., XV, 2, 14 : *Χρῶνται δ' ὄνοις οἱ πολλοὶ καὶ πρὸς πόλεμον σπάνει τῶν ἵππων· ὄνον τε θύουσι τῷ Ἄρει, ὅνπερ σέβονται θεῶν μόνον, καί εἰσι πολεμισταί... Νέαρχος δὲ τὰ πλεῖστα ἔθη καὶ τὴν διάλεκτον τῶν Καρμανιτῶν Περσικά τε καὶ Μηδικὰ εἴρηκε.*

[2] De même chez les Scythes, cf. Minns, *Scythian and Greeks*, p. 223.

[3] Il est curieux que, d'après Hérodote IV, 59, les Scythes ne construisaient de temple qu'à Ares. Mais on ne peut écarter la possibilité d'une influence étrangère qui aurait remplacé par Ares le symbole du sabre, divinisé chez les Scythes (Hérodote, IV, 62), chez les Alains (Amm. Marcell. XXXI, 2, 23) et chez les Huns (Priscus ap. Jordanes, *Getica*, 35).

strien et dieu de l'attaque, méritait, même s'il ne l'obtenait pas seul, le culte de ces sauvages guerriers.

Que soit mentionnée enfin, mais pour être explicitement rejetée, une dernière identification, à laquelle le nom d'Ares a prêté autrefois quelque vraisemblance. Au cœur de l'Éthiopie, dans la grande inscription d'Aksum (1re moitié du IVe siècle de l'ère), le dieu que la version grecque appelle Ἄρης, et de qui les Aksumites prétendaient descendre, porte le nom de *Maḥrem*, qui a été comparé par P. de Lagarde à Bahrām. Cette conjecture n'est plus retenue et l'on explique maintenant Maḥrem par la racine *ḥrm* «consacrer par malédiction»[1]. Il était déjà invraisemblable qu'à cette date le nom iranien fût connu sous sa forme récente, et qu'on eût aussi complètement naturalisé en Éthiopie le dieu iranien.

Dans leur variété, les formes du nom[2] offrent ce trait commun d'appartenir exclusivement aux dialectes du Nord. Elles supposent toutes *Vṛθragna* ou **Varθragna*. A l'Ouest, Ἀρτάγνης d'Antiochus reste assez près de l'original; la dentale est également conservée dans syr. *varaθrān*. Moins fidèle est déjà la transcription d'époque parthe, attestée à Doura-Europos par deux formes : Ορτονο(παρ...) dans un parchemin du début de notre ère et Ορθονο(βαζος), nom d'un artiste perse dans une dédicace du IIe siècle[3]. Puis intervient le passage arsacide de *-θr-* à *-hr-* : **varhrayn* aboutit à **varhayn* et à arm. *Vahagn*. Une évolution ultérieure simplifie *-ayn* en *-ān*, d'où phl. *Varhrān* (gr. Οὐαραράνης, Βαραράνης) et **Vurhrān*, d'où

[1] LITTMANN, *Deutsche Aksum-Expedition*, IV, p. 13 (Communication de M. Cohen).

[2] Réunies pour la plupart chez JUSTI, 361, et HÜBSCHMANN, *Arm. Gramm.*, p. 77.

[3] CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos*, p. 302, 404, 443.

procède le pseudo-sogdien *vunxān*. Ceci s'abrège en Οὐαράνης, mand. *Vahrān*[1]. Enfin *-ān* devient *-ām*, arm. *Vahram*, phl. *Vahrām*, puis phl. et pers. *Bahrām*, gr. Βαραμ, Βαράμης, contracté encore, avec un autre degré vocalique, en arm. *Vram* (<**v(u)rhrān*<*vr̥θragna*); peut-être, comme le *v*- initial passe à *g*- dans Γοροράνης, rapprochera-t-on le nom du roi chionite *Grumbates* chez Ammien (XVIII, 6, 22; XIX, 1, 7): *Grumbates* «protégé (*pāta*-) par Vr̥θragna» contiendrait en *grum*- (< **vrəm*-) une forme récente pareille à arm. *Vram*[2]. A l'Est, trois traitements distincts différencient la forme chorasmienne *artayn* (ou *arθayn*), avec *-rθ-* apparemment conservé; la forme sogdienne, *vašayn*, où *-θr-* aboutit à *-š-*, et la forme saka ΟþΛΑΓΝΟ, dont le -þ- remonte à *-hr-*. Rien ne fait penser qu'il ait existé une forme perse, qui eût été **Vrssagna* et aurait abouti à **Gursām*. Comme pour Miθra, c'est sous une phonétique septentrionale que les Perses ont dû entendre et adopter le nom[3]. L'onomastique achéménide paraît l'ignorer. Par conséquent Vr̥θragna est un dieu du Nord, probablement du Nord-Est, de ces régions où s'est élaborée la plus riche part des mythes et des légendes héroïques; et la propagation de son nom dans toutes les contrées de l'Iran, particulièrement dans l'Iran occidental, a eu lieu longtemps avant notre ère.

Parallèlement, le type ancien du dieu guerrier et offensif et son symbole, le *vāragna*, se sont plus fidèlement maintenus à l'Est. Dans l'Ouest, Vr̥θragna a été contaminé partiellement

[1] A côté desquels se rangent Οὐαρράμης, Οὐαράμης, géorg. *Guram*; éventuellement arm. *Vahan* (cf. Hübschmann, *op. cit.*, p. 509).

[2] Cf. Andreas, ap. Lentz, *Z.I.I.*, IV, 1926, p. 281. Le fait qu'un roi chionite, donc anti-zoroastrien, se place sous l'invocation de Vr̥θragna, est intéressant en ce qu'il montre que le culte de Vr̥θragna était commun à tous les peuples iraniens de l'Est; ceci appuie l'observation faite, p. 37-38 à propos des Vyāmburas.

[3] Encore Miθra a-t-il une forme méridionale *Missa*, conservée non dans les textes perses achéménides qui reproduisent la forme mède, mais dans la transcription élamite *Mi-iš-ša* (Cf. *Gramm. du v.-p.*, 2ᵉ édit., p. 12).

avec un dieu arménien, partiellement avec l'Herakles hellénique; à ce mélange il a gagné des traits qui ne conviennent plus au personnage avestique. On constate ainsi que le thème de Vṛθragna affrontant des monstres se localise exclusivement en Arménie ou en Asie-Mineure et représente une déviation de la légende iranienne sous l'influence d'une mythologie étrangère. Pour remonter jusqu'à l'état indo-iranien, on devra ne s'autoriser que de l'Avesta. Or, ni dans l'Avesta, ni dans les autres sources iraniennes, il n'est question d'un monstre que Vṛθragna aurait tué et moins encore d'un monstre qui se serait appelé **Vṛθra*. Dès lors, si le neutre *vṛtrá-* a été personnifié en védique, c'est en vertu d'un développement indépendant. Moulton avait justement défini le rapport des deux traditions dans les termes suivants : « An important question is raised by the etymology of this name (Vṛθragna), which is of course compared with the Vedic cult-title of Indra Vṛtrahan. That is assumed to mean « slayer of Vṛtra », but the Iranian evidence makes it highly probable that the said demon is a myth in more senses than one. . . It is clear that the Indo-Aryans misunderstood the word, and invented a demon to explain a word which on analogy might naturally mean « slaying *x* », the *x* in question having gone out of use »[5].

[5] Moulton, *Early Zoroastrianism*, p. 427.

DEUXIÈME PARTIE[1].

LE DÉMON VṚTRA.

On sait depuis longtemps, et d'une façon plus précise depuis les *Rig-Veda Repetitions* de Bloomfield, que la poésie védique repose sur un fonds de formules répétées, qu'elle consiste pour une grande part en un réseau de concordances verbales. Encore Bloomfield n'a-t-il relevé en général que les concordances portant sur un pāda entier. Mais les groupes formulaires du RV. se composent d'unités qui sont souvent bien moindres : un groupe de mots, un mot typique dans un cadre déterminé, peuvent créer une formule s'ils sont répétés dans des conditions comparables. Ces formules qui passent d'un hymne à l'autre cheminent d'abord à la faveur d'un contexte analogue, attirées quelquefois par des ressemblances toutes superficielles; mais elles peuvent aussi se transporter dans un cadre nouveau et s'y déformer : soit qu'elles annexent des éléments étrangers, soit qu'elles modifient ou mutilent leurs propres éléments. Le style discontinu des hymnes et la configuration incertaine des notions védiques favorisent une extrême souplesse de structure. Il semblerait dès lors qu'une étude atten-

[1] RV. = Ṛg-Veda. Les autres abréviations comme dans la *Vedic Concordance* (le JB. est cité en général d'après l'*Auswahl* de Caland). Les traductions du RV. sont mentionnées par le nom de leurs auteurs : Grassmann [Grassmann, *s. v.*, visant le *Wörterbuch zum RV.*]; Ludwig, Geldner (RV. I-IV). Les noms de Bergaigne, Hillebrandt, Macdonell, Keith, renvoient aux ouvrages sur la religion ou sur la mythologie védique de ces auteurs (pour Bergaigne, au tome II; pour Hillebrandt, au tome II de la deuxième édition); celui d'Oldenberg, aux *Textkritische und exegetische Noten;* Neisser = *Zum Wörterbuch des RV.;* Wackernagel = *Altindische Grammatik.* Les chiffres sans référence d'ouvrage valent pour le RV. — V. = Vṛtra; I. = Indra.

tive du formulaire, outre l'intérêt évident qu'elle offre pour l'interprétation littérale, pour l'examen des procédés littéraires, des schèmes mythiques et rituels, dût servir à déceler les types fondamentaux à partir desquels s'est constituée l'amplification védique, et par suite à confirmer ou à rectifier ce qu'on entrevoit au sujet de la chronologie interne du RV. Malheureusement il n'en est ainsi, semble-t-il, que dans les cas les plus favorables; le plus souvent, faute d'indice probant, faute de toute cohésion dans la structure de l'hymne, on ne peut décider si telle formule « dérive » de telle autre; et là même où l'on peut poser une filiation, il ne s'ensuit pas que l'hymne où figure la formule secondaire soit postérieur : ceci parce que tout porte à croire d'abord, et tout confirme après coup, que les interdépendances d'influences ont joué de façon constante à l'intérieur des hymnes (cf. Bloomfield, *op. cit.*, 636 et *passim*, sur les incertitudes de la chronologie interne). Constater des groupements apparentés, en préciser et en limiter l'extension, sera la tâche première et souvent, en même temps, la dernière d'une étude du formulaire védique.

Cette étude a été faite ou est présupposée chez tous ceux qui ont analysé profondément le RV.; à défaut de donnée extérieure et devant la carence des commentateurs indigènes, la clé de l'interprétation védique a résidé jusqu'à présent en un relevé de concordances. La méthode a été celle des premiers commentaires scientifiques qu'on ait faits sur les hymnes védiques, ceux de Max Müller en 1869, et elle est pareillement à la base de la traduction la plus récente du RV., celle de Geldner. Cependant on a examiné le mot plus souvent que la formule, on a situé des acceptions plutôt qu'on n'a recherché des influences. La *Religion védique* de Bergaigne, qui a organisé le matériel du RV. avec une étonnante rigueur, repose sur les notions plutôt que sur les mots : qu'on en juge, vis-à-vis de l'énorme documentation qu'enferme l'ouvrage, à la faible pro-

portion des formes qui y sont citées. En fait l'étude des formules a ses voies propres : elle établit un système de références, reconstitue des prototypes, qu'on peut employer ensuite à définir et à authentifier le contenu même des notions que ces formules portent.

Le mythe de Vṛtra semble un terrain favorable pour une étude de ce genre. Le mythe de Vṛtra est, comme on sait, au centre de la légende d'Indra, dont il commande les avenues; il représente le groupement mythique le plus explicite et en un sens le plus «réel» du RV.; il couvre l'étendue entière du recueil et a débordé maintes fois au delà des hymnes à Indra, de même que, à l'intérieur de ces hymnes, le grandissement de la figure du Vṛtra semble avoir englobé ou rejeté dans l'ombre les démons mineurs qui foisonnent dans les récits guerriers. Or il paraît résulter d'un examen attentif du formulaire que les notions représentant ce mythe sont extrêmement pauvres, qu'elles n'ont pas eu à l'origine le sens que les Ṛṣi leur prêtent, et qu'une partie importante des formules pourrait se ramener à des innovations verbales purement internes et pour ainsi dire spontanées. Telle sera par delà la description objective, complète, du formulaire attaché à Vṛtra, l'orientation «tendancieuse» de la présente étude.

Le nom *Vṛtra*. — La base du mythe est le nom même de Vṛtra. Le mot *vṛtrá-* figure avec une grande abondance dans les hymnes, environ 180 fois. Mais si stable que soit le nom, il se présente sous un aspect qui déjà peut inquiéter : au singulier il s'agit en général d'un nom propre masculin, désignant l'ennemi fabuleux qu'Indra a tué de son foudre; au pluriel (et en partie déjà au singulier), il s'agit toujours d'un neutre, dont la traduction communément admise est tantôt «les ennemis (en général)», tantôt et moins souvent «les luttes (contre les ennemis)». La même incertitude se retrouve dans les nom-

breux composés en *vṛtra°*, p. 117. On a généralement tenu l'emploi neutre pour une extension du masculin, «les *vṛtrá-*», c'est-à-dire «les ennemis du type de Vṛtra», voir en dernier lieu Keith, 234. Ceux-là mêmes qui, comme Oldenberg, *Rel. Veda*$^{3-4}$, 133, et Bergaigne, 201, ne considèrent pas le neutre comme secondaire, n'en tirent aucune conséquence quant à l'authenticité d'un démon Vṛtra. C'est qu'on a été surtout préoccupé dans les recherches védiques de composer des biographies mythologiques, qui fournissaient des cadres précis à la description. Mais ce n'est pas en additionnant les données védiques qu'on peut restituer les figures du Veda; c'est en élaguant de proche en proche tout ce qu'un formulaire amplifiant a secondairement développé autour d'elles. En fait, la difficulté linguistique qui nous arrête d'abord au nom même de *vṛtrá-* suggère déjà ce que confirmeront les formules : à savoir que le démon Vṛtra n'a pas une tradition mythologique très assurée, que ses traits se sont fixés à date indienne, par contact avec une histoire plus ancienne de dragon tué par un dieu (p. 105) et par absorption partielle d'une série de légendes mineures qui gravitaient autour d'Indra[1]. Tout se passe comme si l'on partait d'un emploi appellatif neutre (suggéré déjà par Bergaigne, 201, et cf. *ibid.*, 320; cf. aussi B. Geiger, *Aməša Spəntas,* 82, n. 2; Hertel, *Mithra u. Ǝrəxša,* 134) : soit,

[1] Que la figure de Vṛtra personnel soit purement indienne, c'est ce qu'a marqué, du côté indien même, M. Sten Konow, *Lehrb. Rel.-Gesch.*[4], II, 25. Lorsque Hillebrandt, 168, fait état du caractère indo-iranien de V., ce qu'il dit ne vaut que pour *vṛtrahán-* **vṛtraghna-*, ce qui n'est pas du tout la même chose, cf. p. 179. M. Hertel, *Mithra u. Ǝrəxša*, 211, rapproche du mythe de Vṛtra l'histoire de l'archer Ǝrəxša; mais comme ce rapprochement, s'il est fondé, n'engage en rien les noms et le formulaire, on n'a pas à en tenir compte ici (cf. p. 197). — Voir p. 90 la citation de Moulton sur le caractère artificiel de V.; la présomption est rejetée trop rapidement par M. Keith, 33, 235. Il est intéressant de voir que, sans recourir à la linguistique, M. R. Otto a senti la «vacuité» du personnage de V., *Gottheit u. Gottheiten der Arier,* 106.

comme l'étymologie y invite, «obstruction, résistance, défense», d'où un masculin correspondant «obstrueur» (voir p. 101, l'association, qui est encore très vivante dans le Veda, entre *vṛtrá-* et la racine *vṛ-*), par quoi *vṛtrá-* se trouve morphologiquement sur le plan de *sattrá- a(t)trá-*, Brugmann, *Grundriss*², II, 1, 345. Ainsi le *vṛtrá-* nom propre résulterait d'une personnification comparable à celle que M. Meillet a posée pour *mitrá-*, *J. As.*, 1907, II, 143, et en tout cas philologiquement mieux établie : lequel *mitrá-* d'ailleurs, dans son acception appellative, fait couple avec *vṛtrá-* (*vṛtrám amitríyam* IX, 61, 20 et *passim*) et présente un changement de genre analogue. La personnification d'abstraits conçus comme des forces est un procédé assez courant dans le Veda, et qu'ont favorisé, dans le cas présent, les composés ambigus du type *vṛtrahán-*.

Mais raisons de linguistique et de formulaire n'auraient sans doute pas été décisives sans le témoignage de l'Avesta. Ici la situation morphologique est analogue à celle du Veda : d'une part un adjectif *vərəθragan-* (avec des variantes de forme) répondant à *vṛtrahán-*, d'autre part un substantif *vərəθra-* répondant à *vṛtrá-*. Or on a montré ci-dessus, p. 6 sq., que ce nom de *vərəθra-* conserve exactement dans l'Avesta la signification que l'étymologie postule, à savoir «barrage» d'où «résistance, défense» ; qu'il n'y a pas de *vərəθra-* masculin ; que le nom n'a nulle part été divinisé ; et qu'enfin il continue de façon certaine l'état indo-iranien. Transférer en termes indo-iraniens ou en termes avestiques, comme on l'a fait souvent, le mythe indien de Vṛtra est une position inacceptable dans son principe. La tradition védique a dévié : la déviation doit s'expliquer à l'intérieur du Veda, et le premier point auquel il faille s'attacher est de chercher si le Veda porte des traces de l'état ancien.

Or un coup d'œil sur le Dictionnaire de Grassmann permet de voir qu'à côté du Vṛtra nom propre on pose un *vṛtrá* ou *vṛtrā́ṇi* «ennemis» et, quelquefois même, un *vṛtrá(m)* singulier

«ennemi». Sans discuter d'abord la légitimité de ce dernier sens, on montrera qu'en effet la valeur de nom propre est exclue dans une série de passages. Le cas assez fréquent où *vṛtrá-* est régime d'un subjonctif tel que *hánāva* VIII, 100, 12, ou d'une autre forme modale (p. 111) ne suffit évidemment pas à rejeter la notion de nom propre, car le mode dans le RV. n'est souvent qu'une translation rhétoricienne du procédé narratif. Mais lorsqu'on lit VIII, 89, 3 *vṛtráṃ hanati vṛtrahā́* et 17, 9 *vṛtrā́ṇi vṛtrahañ jahi* (déjà rapprochés par Bergaigne, 197 et cf. *ibid.*, 207), on est déjà tenté de considérer le singulier et le pluriel comme équivalents — c'est-à-dire d'exclure pour le premier la traduction par Vṛtra nom propre — d'autant plus que la formule est dégagée de tout contexte légendaire. L'apparat narratif de la poésie ṛgvédique présente, personnalisées, fortement anthropomorphiques, des notions qui dans les parties invocatoires ou didactiques du texte se réduisent d'elles-mêmes à leurs justes proportions. Au vers VI, 60, 1, si l'on traduit *çnáthad vṛtrám utá sanoti vā́jam índrā yó agnī́ sáhurī saparyā́t* «celui-là écrase Vṛtra et gagne le butin, qui vous honore, I.-A. puissants» (Ludwig), on dissocie sans nécessité la formule d'avec les passages nombreux où la mention des ennemis battus voisine avec celle du butin conquis, et où figure *vṛtrá(ṇi)*, par exemple VI, 26, 8[1]. Totalement étranger par ailleurs au

[1] Dans ce dernier vers, *ghané vṛtrā́ṇāṃ sanáye dhánānām*, l'association des deux formules a résisté au désaccord des cas : on attendrait soit le datif **ghanā́ya*, soit le locatif **sanā́*; mais *sanáye dhánānām* constituait une formule stable. Au vers V, 42, 5 *vṛtrásya saṃjíto dhánānām*, l'association formulaire s'est resserrée en une fusion, «vainqueur de l'ennemi (et conquérant) des richesses» : cf. III, 30, 22 *ghnántaṃ vṛtrā́ṇi saṃjítaṃ dhánānām*.

La langue ultérieure ne connaît plus guère *vṛtrá-* au sens d'«ennemi», hors les lexicographes classiques qui posent un *vṛtra-* masculin (cf. les Liṅgānuçāsana de Harṣavardhana, 35 et de Çākaṭāyana, 29) au sens de *ripau* ou *çatrau* : voir les références chez BR. et cf. en outre la Vaijayantī, Maṅkha et Çāçvata. Toutefois un mantra de KauçS. XLVII, 16, *tvayādya vṛtraṃ sākṣīya*, semble avoir encore un *vṛtra-* appellatif, comme aussi les formules *vṛtrám*

cycle des Açvin, ce n'est certainement pas Vṛtra personnel qui est mentionné VIII, 9, 4 *ayáṃ sómaḥ . . . yéna vṛtráṃ cíketathaḥ* «voici le soma grâce auquel vous (Açvin) surveillez le *vṛtrá-*», de quoi Oldenberg rapproche avec raison les formules plus explicites *hántave mṛ́dhaḥ . . . cíketasi* I, 131, 6 «tu penses à repousser les mépris (les méprisants)»; *yó no dāsa áryo vā . . . yudháye cíketati* X, 38, 3. *Jáglinir vṛtrám* IX, 61, 20 éveille une notion itérative-durative (cf. *divé-dive,* ibid.), comme les autres termes de même structure, *sásni-* ibid., *babhrí-, papí-, dadí-* VI, 23, 4, etc. : notion qui impose pour ainsi dire, avec Grassmann et Ludwig, une traduction appellative. C'est ainsi que Geldner restitue librement, au singulier, le sens d'«ennemi».

On notera d'autre part que, même avec sa valeur de nom propre, le mot *vṛtrá-* ne figure jamais au nominatif dans le RV., sauf dans deux hymnes du livre I qui marquent à bien des égards les tendances extrêmes de la légende (et de même l'instrumental-agent *vṛtréṇa* est limité à un passage du livre X) : *vṛtrá-* est une force qui subit une action, mais qui ne la commande pas[1]. Fort de cette constatation, on peut se demander

hanti MS. IV, 6, 8 : 91, 13 = KS. XXVIII, 3 : 155, 11 = KapS. XLIV : 257, 21, qui reprennent, transférées au présent et généralisées, des phrases légendaires en *vṛtrám ahan*. Au pluriel, *vṛtrāṇi* ne paraît plus guère attesté, après le RV., que dans deux passages de l'AV. (voir l'*Index* de Whitney); ainsi que dans MS. I, 3, 12 *c*, SV. II, 205 *a*, dans les Khila (édit. Scheftelowitz, 136), en variante d'AV. et de RV.

[1] L'évolution du mot *vṛtrá-* est confirmée et illustrée par celle de Vala qui désigne dans le RV., comme on sait, à la fois la caverne où sont enfermées les vaches et le démon qui les tient prisonnières : dans ce cas la personnalisation s'effectue pour ainsi dire sous nos yeux, au cours du texte, I, 11, 5; 52, 5; X, 67, 6; 68, 5, 6 et 9 et notamment III, 30, 10 (cité Macdonell, 160; Bergaigne, 320) et, outre l'étymologie présumable, Vala n'est pas sans avoir des points communs avec Vṛtra, *sánu-* (p. 135) *bíla-* et *paridhí-* (p. 145). La situation du nom *vṛtrá-* a quelque analogie avec celle de *rákṣas-* nt., abstrait en grande partie personnalisé. Mais l'hapax *çámbarāṇi* II, 24, 2 (Bergaigne, 342) est moins un pluriel de Çambara qu'une analogie isolée de *vṛtráṇ* (Oldenberg) ou une désignation des «forteresses de Ç.» (Geldner).

si, dans les cas où *vṛtrá-* ne désigne pas un personnage particulier, la traduction abstraite «défense, résistance (des ennemis)» (conforme à celle qu'on a posée pour l'Avesta, p. 10) n'est pas préférable à celle par «ennemi». La formule typique *vṛtrám* (*vṛtrā́ṇi*) *han-* (p. 110) n'est pas décisive, puisque le verbe *han-* s'accommode aussi bien de régimes concrets (*çúṣṇam*, *çátrūn*, etc.) que d'abstraits (*púraḥ*, *dvíṣaḥ*, *támāṃsi*, *vṛ́ṣṇyāni*, *vṛjinā́ni*, *kṣatrám*, etc.), mais précisément ce sont les verbes ambigus qui prévalent avec *vṛtrá-;* il n'est dit nulle part **vṛtrám* (*vṛtrā́ṇi*) *jayati* (cf. *ghnán vṛtrā́ṇi* VI, 73, 2, en face des termes clairs *jáyañ chátrūm̐r amítrān pṛtsú sā́han*, ibid.); *vṛtrá-* pluriel a pour épithètes uniques *áprati-* ou *ánutta-*, qui s'appliquent ailleurs à des abstraits, et le terme se juxtapose volontiers avec des mots tels que *vratā́ni* VII, 83, 9, *vásūni* X, 69, 6, ou *dvíṣaḥ* VI, 60, 6 [cf. *vərəθra* + *tbaēšah-* en iranien, p. 10], s'il est vrai qu'on a parfois aussi *vṛtrā́*(*ṇi*) + *amítrān* VI, 33, 1 et 3, + *çátrūn* IV, 41, 2. En somme l'emploi est nettement plus proche de l'abstrait que du concret : la concrétisation relève des tendances générales du RV. qui s'exercent notamment sur les noms en *-ti-*, et précisément au pluriel, *abhíçastīḥ*, *áçastīḥ*, *abhímātīḥ*, *árātayaḥ*, sur les thèmes-racines *dvíṣaḥ*, *drúhaḥ*, *spṛ́dhaḥ*, *mṛ́dhaḥ*, *rípaḥ*, *abhiyújaḥ*, *vṛ́taḥ*, *srídhaḥ*, (*bhídaḥ*?), de temps en temps sur des neutres, *dvéṣāṃsi* «haïsseurs, ennemis» *mṛdhrā́ṇi* «méprisants, ennemis». Indépendamment de toute autre raison, on sent comme la traduction *vṛtrám amítriyam* IX, 61, 20, en «défense ennemie» rend un son plus plausible que celle en «ennemi hostile, ennemi inamical».

Quant au sens de «lutte, combat» qu'on a reconnu depuis longtemps (Grassmann, *s. v.*) pour le pluriel *vṛtréṣu* (4 exemples) [«armée ennemie» impliqué chez Roth dans BR.], il n'est qu'un aspect particulier du sens de «défense»; sans doute doit-on le restituer aussi pour *vṛtré* singulier en deux passages difficiles : *víçvāsu dhūrṣú vājakṛ́tyeṣu satpate vṛtré vāpsv ábhi çūra man-*

dase X, 50, 2 «dans tous les attelages [=combats sur chars?], dans les prises de butin, ô vrai maître, ou bien dans la bataille [Grassmann], dans les eaux [=les breuvages, Grassmann; les combats pour les eaux, Ludwig?], ô héros, tu te réjouis» : *vṛtrá-* voisine ici comme ailleurs avec *vā́ja-* et le mot, entouré de termes relativement précis, doit viser les «résistances ennemies» qui, dans l'aspect mythique du formulaire, ont évolué ailleurs en un Vṛtravadha; on ne suivra pas l'interprétation «personnifiante» de Bergaigne, 202, 347. De même VI, 25, 6, *vṛtré vā mahó nṛváti kṣáye vā* doit signifier «pour une grande guerre ou pour la possession (pacifique) des hommes [= *mā́nuṣyāya kṣáyāya* I, 123, 1)» : *mahā́ḥ* étant à joindre aux exemples où le mot accompagne en élément invariant un cas oblique d'abstrait, exemples qui ont été groupés commodément par Oldenberg, *Z.D.M.G.*, LV, 271.

De ce que *vṛtrám, vṛtrā́ṇi* est à entendre «ennemi(s)» ou mieux «défense»(1), il ne s'ensuit pas que ces mots se séparent nettement de Vṛtra nom propre. Ainsi que l'a observé Oldenberg, *Rel. Veda* 3-4, 133, ils sont employés de préférence dans les hymnes à Indra ou tout au moins en liaison avec des faits attribués à Indra : IV, 42, 7 *tvā́ṃ vṛtrā́ṇi çṛṇviṣe jaghanvā́n tvā́ṃ vṛtā́m̐ ariṇā indra sindhūn* «tu es connu pour avoir tué les *vṛtrá-* (brisé les résistances), tu as fait couler les fleuves

(1) Hors du RV., ce sens de «défense, (lutte)» ne paraît conservé que dans un mantra de l'Āraṇya-Saṃh., voir *Ved. Conc.*, s. v. *vṛtréṣu*.

A l'exception des lexiques qui posent un *vṛtra-* «ennemi» masculin (voir la note p. 96), la normalisation de genre n'est effectuée qu'une fois en védique, à savoir dans le pluriel *vṛtrā́n* TS. II, 4, 13 [*bis*]. Mais le point important pour le RV. est le suivant : sauf dans les cas où V. est le nom du démon, rien ne permet de distinguer le genre du mot, au singulier. Or le témoignage de l'Avesta (p. 6) et l'existence du pluriel *vṛtrā́(ṇi)* rendent très vraisemblable que le sg. *vṛtrá(m)* au sens de «résistance[, ennemi]» a dû toujours être neutre. Roth chez BR. et Grassmann, *s. v.* ont tort de poser d'emblée un masculin, et ce n'est pas assez avec Geldner (*Glossar, s. v.*) de dire «vielleicht [maskulinum]».

barrés, Indra», *vṛtrā́ṇi* forme la réplique exacte de *vṛtrá-* nom propre. De même l'allusion *ghnánto vṛtrám* adressée aux Pitṛ I, 36, 8, n'était guère possible sans un rappel implicite du mythe de Vṛtra, cf. la note de Geldner. Mais ceci ne vaut pas de façon absolue; hors de la sphère d'Indra, par exemple au livre IX, on a des emplois de *vṛtrā́(ṇi)* étrangers à Indra et aux faits indraïques, IX, 17, 1; 110, 1; I, 23, 9; X, 80, 2; etc., et de même dans *vṛtratū́rya-* «victoire sur les résistances ennemies» opposé à *vṛtrahátya-* «meurtre de Vṛtra». Si Vṛtra est une puissance démoniaque, les *vṛtrā́(ṇi)* n'en sont pas la simple projection multipliée, puisqu'il y a trace de *vṛtrā́(ṇi)* terrestres, dans les curieux passages où il en est mentionné de deux sortes (*ubháyāni* VI, 19, 13), c'est-à-dire des *dā́sa-* et des *ā́rya-* VI, 22, 10; 33, 3; 60, 6; VII, 83, 1; X, 69, 6 (Bergaigne, 198) : survivance précieuse d'un fonds historique recouvert ailleurs par la mythologie.

Il semble que le formulaire ṛgvédique nous fasse assister par endroits au glissement vers un Vṛtra personnel, à la faveur du cadre légendaire d'Indra, d'un ancien *vṛtrám*, *vṛtrā́(ṇi)* impersonnel et anonyme : au vers II, 19, 4 une formule commencée en *vṛtrā́(ṇi)* s'achève en *vṛtrám* : *só apratī́ni mánave purū́ṇíndro dā́çad dāçúṣe hánti vṛtrám* «I. (abat) pour l'homme les nombreux (obstacles) irrésistibles, il honore [ou : en honorant, avec la correction d'Oldenberg] celui qui l'honore, il abat V.» : juxtaposition du type *vṛtrā́ṇy apratí* (références chez Oldenberg) et de la clausule usuelle *hánti vṛtrám*. Plus hardiment le poète de VI, 17, 1, accouple directement un pluriel et un singulier, *ví yáḥ . . vádhiṣaḥ . . . víçvā vṛtrám amitríyā* «(I.) qui as tué V., toutes les (puissances) hostiles», v. Oldenberg : il ne serait pas exact de parler ici d'un singulier collectif (avec Geldner, *ad* II, 19, 4), ni d'une imitation du type *vṛtrā́ṇy apratí* I, 53, 6 (décrit Wackernagel, III, 65); la question n'est pas sur le terrain morphologique ni syntaxique;

il s'agit d'une combinaison de formules, facilitée par le caractère équivoque de la notion de *vṛtrá-*. Un réflexe, plus éloigné, d'une semblable combinaison est peut-être sensible dans l'atonie de *hanti* IV, 17, 19, qui suit *yád... vṛtrā́... apratíni*, cf. Oldenberg. Enfin le vers X, 49, 6, qui met dans la bouche d'Indra *sám vṛtréva dā́sam vṛtrahā́rujam* entend signifier sans doute à la fois «moi Vṛtrahan, j'ai écrasé le Dāsa comme (j'ai fait) de V.», et «comme (j'ai fait) des défenses ennemies (en général)»; on sait en effet que *vṛtréva*, grâce à l'ambiguité morphologique qui règne avec *iva* (Oldenberg, *Z.D.M.G.*, LXI, 830), est indistinct entre *vṛtrám* et *vṛtrā́*[1].

La racine *vṛ-*. — Soit par sentiment étymologique, soit par allitération, le mot *vṛtrá-* est fréquemment associé avec des formes de la racine *vṛ-* (Bergaigne, 200). Mais loin d'appuyer l'authenticité de Vṛtra, cette association en soulignerait plutôt la fiction; les poètes ṛgvédiques ne jouent pas ainsi avec les noms bien établis de Viṣṇu, d'Agni, d'Indra même, et le jeu verbal suit de près chez eux l'invention mythographique.

(1) Le mot *vṛtrá-* n'a pas d'autres valeurs dans le RV., et ces valeurs mêmes se réduisent après le RV. à celle de Vṛtra nom propre, sauf de rares survivances qu'on a signalées plus haut. Mais les lexicographes connaissent diverses autres acceptions, qui semblent toutes reposer sur le formulaire ṛgvédique : le sens de «nuage», donné dès les Nighaṇṭu et le Nirukta (explication des Nairuktāḥ II, 16) — mais qu'ils octroient aussi à Çambara, Arbuda, Vala, etc. (à Çuṣṇa chez Durga), — repris par les Uṇādisūtra, l'Anekārthasaṃgraha, le Medinīkoça (références BR.) et par Sāyaṇa, *passim*, paraît fondé sur une interprétation possible (Hillebrandt, 183; Bergaigne, 201), en fait la plus populaire, sinon la vraie, du mythe de Vṛtra et d'Indra. Que ce sens ait passé dans deux vers de l'AV. (III, 21, 1; IV, 10, 5; voir les discussions chez Whitney-Lanman), il est permis d'en douter; il s'agit bien plutôt d'un emprunt ṛgvédique de la figure de Vṛtra, librement traitée à des fins magiques. Le sens de «ténèbres» (divers lexicographes chez BR., et en outre Kalpadrukoça, Maṅkha, Çāçvata, Vaijayantī, Çiç. XI, 56, et un texte tardif chez R. Schmidt, *Nachträge*) provient apparemment de la notion ṛgvédique de *támas-* qui est souvent présente dans le récit Indra-Vṛtra (p. 138). Le sens de «montagne» de quelques lexiques

On a d'abord l'alliance *apó vavrivā́ṃsaṃ*[1] *vr̥trám* «V. qui a barré les eaux» II, 14, 2; *apó vr̥tráṃ vavrivā́ṃsam* IV, 16, 7; *vr̥trám apó vavrivā́ṃsam* VI, 20, 2; le groupe *vavrivā́ṃsam apáḥ* se transporte tel quel IX, 61, 22, malgré la précédence du datif *vr̥trā́ya* : l'anacoluthe, déjà signalée par Oldenberg, illustre le caractère secondaire des éléments mythiques du livre IX. Enfin III, 32, 6, *vavrivā́ṃsam* est dissocié d'avec *vr̥trám* (et *apáḥ*), mais l'intention allitérante est maintenue par *vadhéna* (et cf. *devír ádevam*, ibid.) : les tendances rhétoriques de la strophe (cf. l'antithèse *çáyānam : cáratā*) confirment qu'il doit s'agir d'une imitation. Pareillement il est dit X, 113, 6 *vr̥trám... támasā párīvr̥tam* «V. enveloppé de ténèbres»; l'image peu usuelle pourrait résulter (cf. p. 138) du *támasā párīvr̥tam... arṇavám* II, 23, 18 «l'océan enveloppé de ténèbres» où, dans un hymne à Br̥haspati, la notion toute impersonnelle du *támas-* a résisté à l'intrusion de Vr̥tra qu'on attendait ici d'après le contexte : motif des eaux libérées. Formations analogues dans *vr̥tráṃ nadīvŕ̥tam* «V. couvrant les rivières» VIII, 12, 26, d'où *vr̥trám... nadīvŕ̥tam* I, 52, 2. Sans que figure le nom de Vr̥tra, on a *arṇovŕ̥tam* II, 19, 2; *apó vr̥tí* I, 52, 6 (cf. *apaoša-* dans l'Avesta, Wackernagel, *Aufs. Kuhn*, 158); *apsv ápīvr̥tam* II, 11, 5; on voit que la racine *vr̥-*, accompagnant le nom des eaux, suffit à évoquer le mythe de

(BR.) doit reposer sur l'équivalence *vr̥trá- : girí-* MS. IV, 5, 1 : 62, 15, qui elle-même s'explique aisément dans le cadre de la narration du RV. (p. 147); de même, le sens de «pierre» (cité dans pw.), sur des allusions du ÇB. III, 4, 3, 13; 9, 4, 2; IV, 2, 5, 15 (cf. la note d'Eggeling, *ad* XIII, 8, 4, 1). Le sens de «*cakra-*» (Uṇādisūtra II, 13) est déduit de l'étymologie par *vr̥t-*, et enfin l'équivalence Vr̥tra : Indra dans quelques lexiques tardifs (Kalpadrukoça, Anekārthasaṃgraha) ne fait que refléter la faiblesse du souvenir de ce mythe dans l'Inde classique. *Vr̥tra-* AV.-Paipp., variante de AV. *vártra-* I, 3, 7.

[1] Et non pas *vavr̥vā́ṃsam*, comme lisent nombre d'auteurs, sans doute à la suite de Grassmann, *s. v.* : ainsi Bergaigne, 200; Hillebrandt, 155; Macdonell (dans ses deux grammaires védiques); Delbrück, *Ai. Verbum*, 235.

Vṛtra : ainsi encore quand le poète de VI, 17, 12 parle du «grand remous refréné des rivières» *kṣódo máhi vṛtáṃ nadī́nām,* ou bien IV, 19, 5 = 42, 7 des «fleuves bloqués» *vṛtā́n... síndhūn* et des «eaux arrêtées» *nívṛtāḥ... apáḥ* I 57, 6, ou quand il est dit d'Indra «il a ouvert les écluses qui semblaient fermées» *ápāvṛṇod ápihiteva khā́ni* IV, 28, 1 (et cf. p. 145), on comprend aussitôt qu'il s'agit du même trait légendaire qui par ailleurs est attribué à Vṛtra; mais on voit en même temps que l'«obstruction» des eaux ne se réfère pas nécessairement à un personnage particulier; le développement de Vṛtra n'a fait que matérialiser des notions qui se suffisaient déjà à elles-mêmes. Cette indépendance relative du motif des eaux n'a de sens que dans un système de reconstruction du mythe où elle se laisse interpréter comme une survivance (p. 187).

Un rappel plus lointain de la racine *vṛ-* et de Vṛtra a pu imposer dans ce récit les termes ou formes rares *vrāṇā́ḥ* I, 61, 10, dit des rivières «enfermées» (toute la strophe est allitérante); *vavavrúṣaḥ* dans *vavavrúṣaç cit támaso vihantā́* I, 173, 5 «(I.) qui dissipe les ténèbres environnantes» (cf. p. 138 et plus haut *támasā párīvṛtam*) ; la forme même de *vavavrúṣaḥ,* évidemment anomale (Oldenberg)[1], semble faite pour équilibrer rythmiquement le *vavrivā́ṃsam* des formules à Vṛtra ci-dessus. Au vers I, 54, 10 c'est Vṛtra que paraît concerner la formule *vavríṇā hitā́ víçvā anuṣṭhā́ḥ* «tous les barrages posés par l'obstrueur» (*āvarakeṇa,* Sāy.; «par l'enveloppe», Bergaigne, 201), dans une strophe recherchée (p. 144); de même *vavrám máhi* «grande enveloppe» V, 32, 8, apposé à *tyám* qui paraît (Sāyaṇa) se rapporter à Vṛtra; ce *vavrám máhi* (Sāy. *vṛṇvantam*) est pour ainsi dire commenté par *kṣódo máhi vṛtám* qu'on a cité plus haut. Un thème *vavrá-* ou *vavrí-* est enfin à la base

[1] Réfection secondaire d'un redoublement, comme dans *dadāçúṣe, sāsahvā́ṃs-* et peut-être *vividúṣaḥ* VIII, 19, 12.

de la formule *nahí vāṃ vavráyāmahe* VIII, 40, 2 «(I. -Agni), nous ne vous traitons pas en *vavrá-* (*-í-*)», c'est-à-dire «en Vṛtra» : Oldenberg a soupçonné une explication analogue, bien qu'il rattache avec moins de vraisemblance le terme au mythe des Paṇi[1].

Plus clair est le jeu verbal *vṛtráṃ vṛtratáram* «V., le *vṛtrá-* par excellence» I, 32, 5 (tout l'hymne met en évidence les initiales en *v-*) et *vṛtrám avṛṇot* III, 34, 3 «(I.) a obstrué l'obstrueur» : on peut penser que le verbe, inusité en ce sens à l'actif, n'est employé que pour s'apparier à son régime et faire pendant à *māyínām amināt*, ibid. (formule elle-même incomplète, explicitée I, 32, 4, Oldenberg) et cf. *vṛjánena vṛjinán*, même hymne, 6 (Oldenberg)[2]. C'est donc bien Vṛtra qui est visé par le *néhá yó vo ávāvarīt* VIII, 100, 7 adressé aux Fleuves «il n'est plus là celui qui vous a longtemps obstrués» : le RV. procède par résonances et rappels de forme autant et plus que par enchaînements logiques.

[1] On ne tiendra pas compte du fait que *vavrí-* semble jouer avec Varuṇa dans un hymne IV, 42, 1, où Bergaigne a cru retrouver une équivalence Varuṇa-Vṛtra (III, 144). — Cf. encore la qualification de *varáhum* appliquée à Vṛtra, p. 163; peut-être *várivaḥ* VI, 18, 14; Bergaigne, 204.

[2] *Vṛtratáram* est repris par MS. IV, 12, 3 : 185, 9 d'après le RV. Cf. Yt XIX, 79 *vərəθra vərəθravastəmō*. — La langue ultérieure poursuit ces allitérations : AV. VI, 85, 3, le nom de Vṛtra est amené par *varaṇáḥ* [var. TĀ. *varuṇaḥ*], *vārayātai, avīvaran, vārayāmahe, vāraye*. Les BR. justifient l'étymologie par *vṛ-*, qui est fournie par le Nir. II, 17; TS. II, 4, 12, 2 *yád imā̆ṁ lokā́n ávṛṇot tád vṛtrásya vṛtratvám*; analogues, 5, 2, 2; ÇB. I, 1, 3, 4; XI, 1, 5, 7; Sāyaṇa glose fréquemment le nom de Vṛtra par *āvaritṛ-* (I, 54, 10), *āvaraka-* (I, 32, 5), etc. Dans les épisodes épiques et purāṇiques de Vṛtra, cf. *vṛtram... āvṛtya rodasī* MhBh. III, 101, 1; *antarikṣam āvṛtya* XII, 281, 18; *vṛtaḥ* 34; *parivavruḥ* VII, 153, 38; *āvṛtāḥ... tamasā* BhPur. VI, 9, 17 (en partie cités Hillebrandt, 218). Cf. aussi le mantra ĀçvGS. III, 11, 1.

A côté d'ailleurs on a l'explication par *vṛt-*, ÇB. I, 6, 3, 9; TS. II, 5, 2, 1; JB. II, 155, 5 et cf. Nir. II, 17; Uṇādis. II, 13; Kṣīrataraṅg. I, 795; Haimadhātup. I, 955; et par *vṛ-* «choisir», ÇB. I, 1, 3, 8 et 9; cf. les tendances indiquées déjà RV. III, 36, 8; IV, 19, 1; AV. XII, 1 37.

Le dragon *Ahi*. — Un terme qui dans le RV. est à peu près restreint au rôle de synonyme de Vṛtra, — si l'on excepte le groupe *áhir budhnyàḥ* et quelques formes du livre IX, — est *áhi-* «serpent». Même la forme *ahyàḥ* du livre X (138, 1; 139, 6; 144, 4) semble évoquer Vṛtra de quelque manière; ainsi la formule (mutilée, Oldenberg) 144, 4 *ahyò vartaníḥ* doit reposer sur *áhann áhim. . prá vartanír aradaḥ* du RV. ancien (IV, 19, 2), qui juxtapose comme souvent la mention du démon et celle des fleuves[1]. Mais cette équivalence entre *áhi-* et Vṛtra personnel pourrait résulter d'une appariation secondaire; si analogues que soient les formules de part et d'autre (et vu la moindre fréquence de *áhi-*, il n'y a sans doute pas à attacher d'importance au fait que le mot est rare aux livres VII à X), on observe que *áhi-* est décrit de préférence couché sur les eaux ou sur la montagne (p. 146), avalant (p. 142) ou bloquant les rivières, épouvantant les mondes ou les dieux (p. 155), bref qu'il s'associe aux éléments les plus concrets de la légende, alors que *vṛtrá-* fait prédominer les représentations abstraites; dans l'hymne IV, 17, à *vṛtrá-* non suivi de déterminations (1, 3, 8) succède *áhi-* avec la mention des eaux (1 et 7). L'hymne I, 32 montre le passage de l'un à l'autre quand, à un récit inauguré par *áhann áhim* (1 et 2), il fait succéder la périphrase (unique dans le RV.) *áhann enam prathamajā́m áhīnām* (3 et 4) «il tua ce premier-né des serpents»[2]

[1] Si stable qu'elle soit dans le RV., la désignation de Vṛtra par *áhi-* ne survit guère à ce texte; nous n'avons noté ici que AV. III, 13, 1 [mais AV. X, 4, 10 n'est qu'une allusion, qui montre précisément l'autonomie du mot], ÇB. I, 6, 3, 9, dans une formule étymologique et un Khila (édit. Scheftelowitz, 138). Dans les Nighaṇṭu, *áhi-* désigne comme Vṛtra le nuage I, 10 (ceci repris par Sāy., *passim*); l'eau 12 (d'après le mythe des eaux libérées); dans le Nir., le nuage IV, 17; le serpent IX, 15; un démon II, 17. Dans les textes classiques, *ahidviṣ-* Çiç. °*vidviṣ*-Kir. (pw., *Nachträge* de R. Schmidt); Pat. *ad* III, 1, 11 (citation).

[2] Commentée visiblement AV. X, 4, 18, hymne relatif aux serpents : *indro jaghāna prathamáṃ janitā́ram ahe táva* «I. tua, ô serpent, ton premier père».

qui introduit ensuite la mention de *vṛtrá-*. On sait que du côté iranien le dragon tué par un dieu apparaît sous la dénomination de Aži Dahāka, vaincu par Θraitauna Y. IX, 8; Yt XIV, 40; XIX, 92; Vd. I, 17[1]; le fait que certains traits décrivant ce dragon se retrouvent dans l'Inde attachés à Vṛtra ne prouve pas que la confusion *áhi*-Vṛtra soit indo-iranienne; c'est du côté védique que *áhi-* a dû progressivement dépouiller son contenu au profit de Vṛtra. S'il fallait même accorder à B. Geiger, *Aməša Spəntas,* 68, que les Iraniens, en appelant Θraitauna un *vərəθrajā* Yt V, 61 et son arme un *vārəθrayna-* Yt XIX, 92, ont entendu désigner Aži comme un *vərəθra-,* — ce qui n'est nullement nécessaire, cf. ci-dessus, p. 21, — il n'en demeure pas moins que le développement d'un Vṛtra

[1] Qui a de son côté un parallèle védique dans le meurtre par Trita du monstre tricéphale Viçvarūpa, fils de Tvaṣṭṛ. L'*áhi-* védique n'est donc pas le prolongement pur et simple de Aži Dahāka, pas plus qu'Indra n'est le successeur direct de Θraitauna, quoique les deux mythes parallèles d'*áhi-* et de Viçvarūpa aient provoqué des chevauchements, dans les Br. notamment : en ce sens que Tvaṣṭṛ ou son fils interviennent dans l'histoire de Vṛtra, par exemple création de V. par Tvaṣṭṛ (du fait que dans le RV. Tvaṣṭṛ fabrique le *vájra-* qui sert à la lutte contre V.?), ou identification du fils de V. et du fils de Tvaṣṭṛ (dès Nir. II, 16); références : Hillebrandt, 208; Rönnow, *Trita,* 1, 17; BR., *s. v. tvāṣṭrá-, 2 a;* Sörensen, *MhBh.-Index;* Hopkins, *Ep. Mythol.,* 130; Siecke, *Drachenkampf,* 9. Les préludes de cette confusion sont ṛgvédiques : le meurtre de Vṛtra est attribué une fois, au livre I (187, 1), à Trita, — le Nir. IX, 25 a senti l'étrangeté puisqu'il pose pour ce vers l'équivalence Trita = Indra, — ce qui peut sortir à la rigueur d'une strophe du RV. ancien où Trita et Indra semblent associés dans la lutte (contre Vṛtra?), VIII, 7, 24. Inversement on voit que II, 11, 19 Indra livre Viçvarūpa à Trita, d'où vient la donnée plus précise (au livre X!) que Trita, incité par I., attaque le démon tricéphale (8, 8) auquel ensuite I. porte le coup mortel (9); de même enfin X, 99, 6, I. tue le *dāsá-* à trois têtes. Il s'ensuit que, lorsqu'au vers X, 48, 2, I. rappelle qu'il a «pour Trita produit (cf. Oldenberg) les vaches d'auprès le serpent», *tritáya gā́ ajanayam áher ádhi,* cet *áhi-* ne saurait être identique à l'*áhi*-Vṛtra; nulle part ailleurs la légende de V. n'est combinée avec la libération des vaches. On a là, en fait, l'unique attestation d'*áhi-* qui semble continuer la tradition d'Aži Dahāka. — Sur les rapports de Trita et d'I., voir notamment Bergaigne, 328; Güntert, *Weltkönig,* 28.

personnel juxtaposé à *áhi-* et réduisant ce dernier au rôle d'apposition descriptive, est purement védique.

On notera que la mention d'*áhi-* n'a entraîné presque nulle part dans le RV. d'allusions précises à la nature du monstre, comme ce nom semble de lui-même en appeler, et comme Aži en a développé dans l'Iran (B. Geiger, *op. cit.*, 47). Une seule fois on a *ābhogám* VII, 94, 12 «(l'animal) aux replis», équivalent allusif de *áhim,* comme *udadhím,* ibid., l'est de Vṛtra (p. 145). Au vers V, 29, 6, il est question des *náva... navatíṃ ca bhogān* «les 99 replis» d'un ennemi d'Indra qui doit être *áhi*(-Vṛtra); de là, peut-être, l'insolite multiplication des *vṛtrā́ṇi... navatír náva* I, 84, 13 [1]. Mais la mention du chiffre «99» rappelle trop celle des 99 rivières et des 99 forteresses (Bergaigne, 146) pour qu'on n'y suspecte pas un transfert isolé à l'intérieur des récits guerriers rattachés à Indra.

Là où *áhi-* et Vṛtra sont juxtaposés dans le texte ṛgvédique, il semble qu'on ait affaire moins à une apposition «le serpent Vṛtra», qu'à la survivance d'une dualité : au vers VI, 20, 2 *áhiṃ yád vṛtrám apó vavrivā́ṃsaṃ hán, áhim* se surajoute à une formule fermée *vṛtrám... vavrivā́ṃsam* (p. 102); I, 51, 4 une initiale de pāda fixée *vṛtrā́ṃ yát* (cf. *Ved. Conc., s. v.*) est prolongée par une clausule *avadhīr áhim;* de même sans doute VI, 72, 3; X, 113, 3; le seul cas de contact immédiat entre les deux noms est au livre X, vers 113, 8. Faut-il voir (avec

(1) Il est douteux que l'allusion aux «œufs» de Çuṣṇa X, 61, 13 (et cf. 22, 11) évoque la nature reptilienne d'un autre ennemi d'Indra, assez voisin de V., Bergaigne, 334. Quoi qu'il en soit, le caractère «*áhi-*» de V. s'efface après le RV., à mesure que le démon accentue son aspect anthropomorphique; dans l'AV. XII, 1, 37, la coïncidence de V. et de *sarpám* dans la même strophe paraît un accident. Dans les Br. il est question par endroits, avec des formules figées, des *bhogá-* de V., Hillebrandt, 207; MS. II, 5, 3 : 50, 9 et 13; III, 3, 7 : 39, 17; KS. XIII, 4 : 183, 18 et 184, 1; TS. II, 1, 4, 5 et 6; V, 4, 5, 4; PB. XIII, 5, 22. Un dernier rappel vague serait dans BhPur. VI, 12, 3 *bhujaṃ ca tasyoragarājabhogam* «le bras de (V.) qui ressemblait au corps du roi des serpents» (Burnouf), et cf. *ibid.*, 29 *mahāsarpa iva.*

Caland-Henry, *Agniṣṭoma*, 302) dans le *sánāmānā* X, 73, 6, une jonction duelle *áhi*-Vṛtra?

Le récit du meurtre de Vṛtra. — Le mythe de Vṛtra se résume pour l'essentiel en la formule «Indra tua Vṛtra» : le fait brutal est cent fois répété, avec des variations diverses qui la plupart du temps n'apportent aucune précision supplémentaire. Mais un trait domine d'abord, à savoir que cet acte est considéré comme important : les verbes à préverbe qui le décrivent ont ce préverbe à l'état séparé, les formules figurent d'ordinaire en proposition non subordonnée, le parfait y prévaut dans la narration, enfin elles sont volontiers présentées après un exorde solennel qui les met en avant de l'hymne ou tout au moins de sa portion descriptive. Le poète aime rappeler qu'il s'agit ici de l'«acte» par excellence d'Indra, *ápaḥ*, *cyautnáni*, *kárma*, *káraṇam* ou toute autre forme de la racine *kṛ*- (y compris *kṛṣé* VIII, 3, 20 [Oldenberg] et 32, 3), avec des épithètes telles que *nárya*-, *paúṃsya*-, *prathamá*-, *pravácya*-. L'introduction la plus stable est en *vīryàṃ* (*vīryà*, *vīryàṇi*) *kṛ*- I, 103, 7; 32, 1; 108, 5; II, 30, 10; V, 29, 13; VI, 59, 1, etc., où la (fausse) relative annexée, telle qu'elle est donnée II, 30, 10 *vīryà kṛdhi yáni te kártvāni* «accomplis les actes virils qui doivent être accomplis par toi», passe secondairement, en quasi-anacoluthe (cf. Oldenberg; peu plausible Geldner, *Ved. St.*, III, 13) au livre X, vers 113, 7 *yá vīryàṇi prathamáni kártvā* «les actes virils, devant être accomplis les premiers, que...». Dans ce dernier passage et dans I, 32, 1, la formule *vīryà*(*ni*) *kṛ*- s'élargit au moyen de *prathamáni* : de là II 22, 4 un *kṛtám* hypermétrique (Oldenberg, Geldner) attiré en fin de vers par les formules précédentes.

Dans le même ordre de faits, le livre X présente une autre contamination formulaire : *çrát te dadhāmi prathamáya manyáve* «je mets ma confiance en ta première colère» 147, 1 : l'ex-

pression condense les formules précédentes en *prathamá-* et celles où le *manyú-* est posé comme un déterminant au meurtre de Vṛtra I, 80, 11; VIII, 6, 13; 99, 6; X, 113, 6.

Un autre groupe stable est *ápāṃsi*. . . *náryāviveṣīḥ* IV, 19, 10 «tu as exécuté des œuvres viriles»; *náryaṃ vivér apáḥ* X, 147, 1 [1], qui élargit d'une part *náryam*... *ápaḥ* des formules précédentes (II, 22, 4, et *passim*, et cf. l'épithète stable d'Indra, *náryāpas-*), d'autre part le *vivér apáḥ* attesté X, 76, 3. Mais cette formule *ápo* (*apó*) *viṣ-* est sujette à de curieuses altérations : depuis longtemps (cf. Oldenberg, *ad locc.*) on a soupçonné dans *áviveḥ rápāṃsi* VI, 31, 3, *vivé rápāṃsi* I, 69, 8, une fausse coupure (telle que les textes védiques en présentent en assez grand nombre, cf. maintenant les *Vedic Variants*, II, 386), que peut expliquer l'étrangeté de la forme (*á*)*vive*(*r*); les traducteurs (Geldner aussi dans le *Kommentar*) maintiennent toutefois le texte transmis, que pourrait appuyer, dans sa teneur obscure, un dessein d'ésotérisme (cf. aussi p. 113). En second lieu on a *náry ápāṃsi* I, 85, 9; VIII, 96, 19, qui est à lire, d'après la plupart des interprètes (cf. Oldenberg; en dernier lieu Bloomfield, *RV. Repet.*, 85; *Ved. Var.*, *loc. cit.*; simple élision d'*a* final, Neisser, II, 90), **náryāpāṃsi* : *náry* a pu être tiré de *náryāviveṣīḥ* IV, 19, 10, où une coupe **áviveṣīḥ* se laissait inférer d'après IV, 22, 5; VII, 19, 5 [2].

[1] Oldenberg. Sans aller jusqu'à poser avec Neisser, I, 50, note 2 (cf. Wackernagel, III, 280), que cet *apás-* «œuvre», avec son accent insolite, résulte de l'influence de *apáḥ* «eaux» (qu'on attend de fait ici, d'après la place de la formule), on constatera comment les auteurs du livre X utilisent de façon décousue, fragmentaire, les éléments mythiques des livres anciens. Ceci implique qu'avec Oldenberg on rejette l'attribution invraisemblable de l'épithète *náryam* à Vṛtra (Grassmann).

[2] Les notions de «grandeur» attachées à Indra comme meurtrier de V. s'expriment encore dans les Br. par le fait qu'Indra, ayant tué V., devient *mahendrá-* ÇB. I, 6, 4, 21 = IV, 3, 3, 17 = II, 5, 4, 9; MS. IV, 6, 8 : 91, 15; TS. VI, 5, 5, 3; KS. XXVIII, 3 : 155, 18 = KapS. XLIV, 3 : 258, 4; analogue AĀ. I, 1, 1. — *Náryāpas-* du RV. et de la VS. est curieusement

La formule de base désignant le meurtre de Vṛtra est (*índro*) *vṛtráṃ* (ou *áhiṃ*) *jaghāna* ou *ahan*; *áhan* de préférence à l'initiale, *jaghāna* en finale (aussi *jaghanvā́n*, dix fois)[1]; deux fois *hatvā́* et *ghnánt-*. La racine *han-* a tendu en grande partie à se spécialiser dans ce mythe et dans les mythes analogues des autres ennemis d'Indra, sans que (comme on l'a indiqué p. 98), l'emploi général de ce verbe postule à l'origine la notion d'un adversaire personnel. C'est la simple mise en syntaxe du composé nominal *vṛtrahán-* interprété à l'indienne. La représentation mythique étant volontiers actualisée dans le RV., on trouve aussi le présent *hánti* VI, 68, 3; *hatháḥ* 72, 3; mais d'ordinaire c'est le présent *jíghnate* qui sert, démuni de prétérit et qui, de par sa valeur, est employé de préférence (neuf fois contre deux) avec le pluriel *vṛtrā́(ṇi)*; en sorte qu'on a une opposition *hánti vṛtrám* : *jíghnate vṛtrā́(ṇi)*, qui est parallèle à celle de *hántā vṛtrám* en face de *hantā́ vṛtrā́ṇām*, et qui se retrouve plus grossièrement dans *jáṅghanat* (*jaṅghanti*) *vṛtrā́ṇi* (ou analogues)[2]. Ceci indique déjà qu'il ne s'agit pas d'un

conservé sous la forme *naryāpa-* dans le VādhS. (Caland, *A. O.*, II, 162), comme nom ou épithète du *ṛṣabha-*.

[1] *Jaghanvā́n* est attesté deux fois où l'on attend *jaghántha* : I, 52, 8, ce participe fournit avec le verbe personnel qui vient ensuite une « consécution temporelle illogique » (Geldner); III, 32, 6, on attend un verbe personnel après *yát* (Oldenberg), *prásṛjaḥ* ne pouvant guère, en dépit de Geldner, jouer ce rôle. De part et d'autre, il doit s'agir de formules figées.

Dans les Br. *vṛtrám ahan* (*jaghāna* JB., ÇB.) demeure la formule introductoire du mythe; de temps en temps, *hatvā́*; rarement *jaghnivā́ṃs-* KS. XXIII, 1 : 73, 8 = KapS. XXXV, 7 : 182, 13; TS. II, 5, 3, 1 et 2, et cf. *yō janat̰ ažīm* Y. IX, 8 et 11. L'expression passive par (*vṛtró*) *hatáḥ*, qu'on rencontre souvent dans les Br. (et cf. *yat̰ ažiš dahākō jaini* Yt XIX, 92) est inconnue dans le RV., sinon une fois *haté* au livre X (113, 7).

[2] A-t-on dans la différence de régime après *-tṛ-*, suivant qu'il s'agit d'un verbal baryton ou d'un nom d'agent oxyton, un trait typique? Elle se retrouve plus ou moins nettement dans *dā́tā rā́dhaḥ*, *vásu* : *dātā́ rā́dhasām*, *vásūnām*; *dártā vrajám* : *dartā́ purā́m*; *tárutā vā́jam* : *tarutā́ spṛdhā́m*, etc. On sait que les conditions anciennes de la syntaxe des noms en *-tṛ-* ne sont pas claires, Wackernagel, III, 597.

présent historique, au reste à peine développé dans le Veda, mais bien, hors de contexte narratif, d'une représentation mythique intemporelle (*hánti*) et permanente (*jíghnate*). Parfois aussi le procès *vṛtrám̐ han-* est exprimé sous la forme modale, notamment au livre VIII qui systématise ce procédé : subjonctif *hanati* VIII 89, 3; *hánaḥ* 89, 4; I, 80, 3; *hanāva* VIII, 100, 12; X, 124, 6; *jáṅghanat* III, 53, 11; IV, 24, 10 (*vádhiṣaḥ* VI, 17, 1); impératif *hatá*. I, 23, 9; *hatam* VII, 94, 12; optatif *hanyāma* VIII, 21, 12; désidératif *jíghām̐satah* I, 80, 13; futur *haniṣyán* IV, 18, 11. Cette abondance de formes générales ou modales (notée Bergaigne, 197), reflète l'instabilité d'un mythe qui n'a pu se fixer dans une narration précise, et rappelle l'ambiguïté même du nom de *vṛtrá-* (p. 93)[1]. Modal est également l'infinitif *hántave* dans la formule *vṛtrāya hántave* III, 37, 5 et 6; VIII, 12, 22; IX, 61, 22, reprise, sans doute secondairement, au vers X, 116, 1. Au vers VIII, 93, 7, la locution est élargie par *mahé*, comme si *vṛtrāya hántave* valait un abstrait tel que *vṛtrahátye*. En fin de pāda, on a *áhaye hántavā́ u* (soit l'infinitif en *-ā́ u*, avec le datif en *-e*) VIII, 96, 5; V, 31, 4.

Il arrive aussi que la construction se développe, développement en général purement formel, qui n'apporte pas de nouvelle donnée : dissociation du régime en *vṛtrásya táviṣīm* I, 80, 10 (élaboration du type *vṛtrám̐ táviṣībhiḥ*, p. 131), comme on a V, 32, 4, appliqué à un démon non nommé, *dānavásya bhā́mam*. Adjonction d'un régime interne : *hánmanā* I, 33, 11; VII, 94, 12; X, 48, 6, en sorte qu'au livre X, *hánmanā*

[1] Au contraire les modes des Br. ont leur valeur pleine et marquent des épisodes «réels», dialogués : *hanāma* KS. XXVII, 4 : 142, 14 = KapS. XLII; 4 : 250, 20; *hanāni* ÇB. I, 6, 3, 26 et 34; PB. XII, 13, 4; XIII, 4, 1, JB. n° 73; *hanyām* MS. I, 10, 14 : 153, 18 = KS. XXXVI, 8 : 75, 12; *ajighām̐sat* JB. n° 73; MS. IV, 5, 8 : 75, 12; *haniṣyánt-* AB. III, 20, 1; ÇB. II, 5, 3, 20; KS. XXVIII, 3 : 155, 15 = KapS. XLIV, 3 : 258, 1; *ahaniṣyat* ÇB. I, 6, 3, 10.

seul (113, 8), ou son équivalent *háthaiḥ* (49, 7), suffisent à évoquer le mythe. Adjonction d'un préverbe qui, dans une grande partie des cas, est simplement décoratif-expressif, *ápa* III, 33, 6; *párā* IV, 16, 7; *ví* X, 111, 6; *abhí* III, 30, 8; V, 29, 2; *áva* V, 32, 1; *práti* et *áva* V, 29, 4 (par superposition de V, 32, 1 et de VIII, 21, 11); *abhí* et *ní* VI, 17, 9, mais qui, parfois aussi, accompagne un régime particulier : nom d'arme, *vájram* et analogues (p. 128), I, 32, 7; 52, 6; V, 32, 3; nom de partie du corps I, 52, 15; VI, 26, 3; nom de lieu I, 80, 2 et 4[1]; on notera qu'à peu près partout le préverbe est avec le parfait, *jaghāna* ou *jaghántha*.

Rarement le régime (*vr̥trám, áhim*) fait défaut, à savoir (RV. récent) : X, 111, 6 *c*, où *vr̥trám* est à suppléer du pāda précédent, I, 103, 2 *b* du pāda suivant; mais dans ce dernier passage l'ellipse est rude : *sá dhārayat pr̥thivī́m papráthac ca vájreṇa hatvā́* «il porta la terre et l'étendit; après avoir tué de son foudre (Vr̥tra), ... » : le *vr̥trám* attendu a été barré par une formule intruse *sá dhārayat... ca* qui dérive de II, 15, 2; Bloomfield, *RV. Repet.*, 113. Au vers I, 132, 2, le *áhann índraḥ*, qui commence le pāda et tourne court, doit être le début d'un *áhan... áhim* (Sāyaṇa, *çatrūn hinasti;* en ce sens Pischel, *Ved. St.*, I, 68; *contra*, Geldner), entravé par *yáthā vidé* qui faisait formule (Grassmann, *s. v.* 1 *vid-* n°s 27 et 28) et qui termine d'habitude la phrase; il faudrait donc entendre *áhann índro yáthā vidé çīrṣṇá-çīrṣṇopavā́cyaḥ* «Indra a

[1] Dans les Br. c'est l'exorde nu en *áhan* qui prévaut; on n'a *abhyahanat* que AB. IV, 2, 2, succédant à *udayacchat, prāharat*. C'est le régime local (*apsú*) qui entraîne *ádhy ahan* MS. III, 6, 3 : 63, 3 = KS. XXIII, 1 : 73, 19 = KapS. XXXV, 7 : 183, 9; *paryahan* KS. XIII, 4 : 183, 18 et 184, 2. Mais le préverbe d'ornement reparaît abondamment dans l'épopée et les Purāṇa, qui sont à bien des égards plus près du style r̥gvédique que les textes intermédiaires : *ni* MhBh. V, 10, 40; XII, 281, 34; *abhi* III, 101, 15; *vini* XII, 281, 4; 282, 10; BhPur. VI, 9, 54.

tué... comme on sait; il est, tête par tête, à invoquer » (cf. III, 33, 7 *pravâcyam... yád áhiṃ vivṛçcát*). Enfin, au vers I, 69, 8, la formule attendue s'est trouvée également gênée par l'intervention d'une longue proposition[1] : *tát tú te dáṃso yád áhan samānaír nṛ́bhir yád yuktó vivé rápāṃsi* « ceci est ton miracle que tu as tué..., que, uni aux héros de même nature [les Marut, Sāy.; cf. p. 153], tu as accompli (vraiment) des œuvres [en lisant : **vivér ápāṃsi*, v. p. 109] »; le début de la phrase est reproduit d'une façon plus claire V, 31, 7 *tád ín nú te káraṇaṃ dasma... áhiṃ yád ghnán*, qui en confirme l'interprétation.

Inversement, on a l'économie du verbe (*ahan*) au vers I, 80, 7, cf. Oldenberg.

La liaison fixe *vṛtrám* (*áhiṃ*) *han-* s'exerce aussi dans les noms verbaux et les dérivés nominaux :

a. De façon plus ou moins isolée, dans les noms d'agent *jághni-* IX, 61, 20, hapax qui a dû être provoqué par le terme voisin plus usuel *sásni-*, grâce au balancement *vṛtrám han- : vājaṃ san-* dont le texte offre de nombreux cas (cf. p. 96); *hániṣṭha-* VI, 37, 5, variante stylistique de (*vṛtra*)*hántama-*; *hántṛ-*, réparti en d'autres portions de texte que *hantṛ́-*, et avec un emploi un peu différent (p. 110)[2]; de façon plus lointaine, *suhántu-* et *suhána-* épithètes des *vṛtrā́*(*ṇi*) [aussi VII, 19, 4, peut-on affirmer en raison des passages parallèles, malgré les doutes d'Oldenberg, *ad loc.*, et de M. Wackernagel, III, 146]. Sans que le mot *vṛtrá-* les accompagne, d'autres termes

[1] *Samānaíḥ... *ápāṃsi*, appelée par l'association qu'on a décrite plus haut (p. 109) entre la légende de V. et le type *ápo viṣ-*; mais ici, comme X, 147, 1 *áhan yád vṛtrám .. vivér apáḥ* (Oldenberg), l'ordre des deux éléments associés est renversé par rapport au type normal. Ces deux passages éclairent l'un par l'autre leur incohérence ou leur lacune; ils illustrent le caractère spécial des emprunts faits par le RV. récent.

[2] Cf. dans l'Avesta, *θraētaonō janta ažōiš dahākāi* Vd. I, 17.

qui dépeignent Indra comme le «tueur» ou le «destructeur» rappellent inévitablement le mythe qui se concrétise ailleurs sous la forme de Vṛtra : à savoir *vighanín-* VI, 60, 5, épithète d'Indra-Agni, *nijaghní-* IX, 53, 2 (cf. *índrāya* au vers 4), *ghanāghaná-* X, 103, 1[1] : mais ce dernier mot, également hapax pour le RV., est sans doute tributaire de la locution *ghanó vṛtrā́ṇām* appliquée à Indra VIII, 96, 18 «destruction (destructeur) des *vṛtrá-*», qui passe de façon allusive I, 4, 8; III, 49, 1 et — hors du cycle d'Indra, mais en relation indirecte avec ce dieu (Geldner), — au vers IV, 38, 1, sous la forme *ghanáṃ dásyubhyaḥ* «(élément de) destruction pour les Dasyu»; aussi enfin au vers VI, 26, 8 *ghané vṛtrā́ṇām* «dans la destruction des défenses ennemies», juxtaposé de façon boîteuse (p. 96) avec le datif *sanáye dhánānām*. De ces formules émane un *ghaná-* libéré de tout déterminant : *ghanéva* I, 36, 16; 63, 5; IX, 97, 16, que les passages précédents invitent à résoudre contre le padapāṭha en **ghanáḥ-iva* (l'une des hypothèses d'Oldenberg, *ad* I, 36, 16) «comme un destructeur (de *vṛtrá-*)», c'est-à-dire, en fait, «comme Indra». Enfin I, 8, 3, cet ensemble de données appuie la lecture **ghanā́ḥ* de Grassmann et la traduction *índra tvótāsa ā́ vayáṃ vájraṃ ghanā́ dadīmahi* «Indra, sous ta protection, nous voulons saisir le foudre, (devenant ainsi) des *ghaná-* [Oldenberg]». Ainsi ces termes en *°han-* se serrent autour du formulaire Indra-Vṛtra[2].

[1] *Nijaghni-* n'est plus attesté que dans un Khila en prose (édit. Scheftelowitz, 136), où il désigne aussi Indra en tant que Vṛtrahan. *Ghanāghana-* devient un nom d'Indra dans les lexiques classiques (BR.). On sait que le le mot a été mécompris dans les textes de style épique en une sorte d'āmreḍita intensif «nuage épais» (aussi épigraphiquement, par exemple *Ep. Ind.*, VI, 244, l. 32), comme *carācará-* (*calācalá-*), qui sont également des mots du RV. récent, Wüst, *Stilgeschichte*, 75; cf. Wackernagel, II, 1, 147.

[2] Faut-il voir un rappel lointain de *han-* dans le *haṃsá-* «qui marche sur les eaux» libérées après la mort de V. X, 124, 9? (Geldner, *Ved. St.*, II, 298); de fait l'étymologie de *haṃsá-* par *han-* est connue du Nir. IV, 13.

b. Vṛtrahan. — Mais le nom d'agent de beaucoup le plus usuel est *vṛtrahán-* (*ahihán-* est rare au contraire, limité aux livres I et II; *vṛtrahántama-*, surtout au livre VIII, cf. *vərəθrająstəma-* Yt X, 98). Ce terme est déjà fixé dès le RV. au rôle d'épithète d'Indra; toutefois il n'est pas encore dans la tradition ṛgvédique un simple nom d'Indra, comme il le deviendra dans la littérature ultérieure[1]; il n'a pas lui-même d'épithète, il ne régit pas directement le récit et n'en modifie pas l'orientation. Simple élément d'invocation ou de qualification, le mot est accompagné en général par le nom de la divinité. Mais d'autre part l'attribution à Indra n'est pas telle que *vṛtrahán-* ne puisse s'employer plus librement. La personnalité envahissante d'Indra a fait que le terme rappelle souvent les exploits de ce dieu ou en sollicite l'évocation alors même qu'il est appliqué à une autre divinité, Soma IX, 89, 7; X, 25, 9; Sarasvatī VI, 61, 7 (cf. vers 5); à un prince (protégé d'Indra et en tant qu'assimilé à Indra), Trasadasyu IV, 42, 9; à des notions qui concourent au récit de Vṛtra, *vájra-* I, 121, 12; VI, 20, 9; *aṃçú-* VI, 17, 11 (par intermédiaire de Soma, Macdonell, 6); *máda-* I, 175, 5; VIII, 46, 8; 92, 17; *çárdha-* VIII, 93, 16; [*vácas-*] VIII, 89, 1; *çávas-* VI, 48, 21; *çúṣma-* I, 100, 2; VI, 60, 3[2]. Mais il y a trace d'un

[1] Dès les mantra du YV., ainsi TS. I, 4, 37*a* et 42*a*, l'AV. V, 25, 6 et les Khila (édit. Scheftelowitz, 117); le MhBh. et les textes classiques (notamment Kālidāsa), *passim*; d'autant mieux pour un texte donné qu'il ignore davantage la vieille légende de V.; on voit dans l'index du MhBh. de Sörensen que la mention Vṛtrahan (p. 340) ne coïncide pas avec les grands épisodes de la lutte Indra-Vṛtra (p. 756). Les textes brāhmaṇa maintiennent *vṛtrahán-* épithète, ainsi PB. IX, 10, 1; ÇāṅkhÇS. III, 3, 2, etc. — Le Nir. VII, 13, définit nettement le mot *vṛtrahán-* comme une épithète «indiquant simplement (un aspect particulier) du nom (propre)», cf. la note de la traduction L. Sarup, 120: à date ancienne, c'est en effet exactement cela.

[2] En prolongement des faits ṛgvédiques, cf. dans les Br. *vártraghna-* qui sert d'épithète à des oblations (BR.), au *vájra-* TS. (mantra) V, 7, 3, 1; I, 7, 7*b*, à Soma KS. XXVII, 3 : 142, 3 = KapS. XLII, 3 : 250, 9; voir B. Geiger, *Aməša Spəntas*, 68. Dans les Purāṇa, *vṛtraghnī-* est le nom d'une

emploi indépendant, où *vṛtrahán-* est épithète des Açvin (lesquels demeurent tout à fait étrangers à Vṛtra personnel), VIII, 8, 9 et 22; de Soma, I, 91, 5; IX, 1, 3; 24, 6; de Manyu, X, 83, 3; notamment d'Agni, I, 74, 3; II, 1, 11; III, 20, 4; VI, 16, 14, 19 et 48; VIII, 74, 4; X, 69, 12. Il ne sert à rien, avec Magoun, *Studies.... Bloomfield,* 197, de substituer un Agni Vṛtrahan à Indra Vṛtrahan. Mais les faits ṛgvédiques n'interdisent nullement de supposer ce que suggère fortement la tradition iranienne, à savoir que Vṛtrahan est à l'origine une figure indépendante, sans attache avec Indra. Dans l'Inde, ce Vṛtrahan guerrier aurait passé ses traits à Indra, se vidant de toute substance jusqu'à devenir une épithète incolore des divinités guerrières. L'étroite zone où dans les hymnes à Indra se meut le nom de Vṛtrahan et le caractère purement verbal des notions qui y sont attachées semblent marquer une différence avec les épithètes authentiques *çakrá-, çatákratu-* et même *puraṃdará-*. Résorption d'entités vieillies dans un dieu vivant, comme on a par un processus inverse la fragmentation de divinités en épithètes devenues indépendantes [1].

Les formes correspondantes sont fermement établies dans l'Avesta, sans que se recouvrent les valeurs de part et d'autre, ainsi que le rappelait récemment M. Hertel, *Mithra u. Ǝrəxša,* 156 : d'abord l'adjectif *vərəθrăgan-,* épithète de divers personnages et notamment de Hauma et de Θraitauna, — ce dernier

rivière, Kirfel, *Bhāratavarṣa,* 39; la dénomination viendrait-elle de RV. VI, 61, 7? Dans l'AV. IV, 28, 3, Bhava et Çarva figurent comme *vṛtrahánā,* mais sans doute parce que le poète pense par derrière eux à Indra : cf. le vers 6 *ní tásmin dhattaṃ vájram ugrau.*

[1] Tout au moins doit-on poser que *vṛtrahán-* se résout en *vṛtrấṇāṃ hantṛ́-* autant et mieux qu'en *vṛtrásya hantṛ́-* (cf. la double glose du RV. VIII, 17, 9 et 89, 3, citée p. 96) : car tous les autres composés ṛgvédiques en °*hán-* offrent au premier membre, soit un abstrait, soit un collectif (*asurahán-, dasyuhán-, rakṣohán-*) : seul précisément *ahihán-,* qui sans aucun doute est imité de *vṛtrahán-,* ferait exception.

dont on sait le rôle en face d'Aži Dahāka, — Lommel, *Die Yäšt's*, 133 et ci-dessus, p. 19. Ensuite le dérivé thématique neutre *vərəθrayna-*[1] «fait d'abattre la défense», c'est-à-dire «attaque victorieuse» (p. 22) et, avec passage au genre masculin et personnification, «le dieu qui rompt les barrages», c'est-à-dire «le dieu de l'offensive victorieuse» (p. 28). Le dérivé à vṛddhi *vārəθraynay-* (cf. pour la formation RV. *vā́rtrahatya-*, YV., RV.-Khila [édit. Scheftelowitz, 146], et Br. *vā́rtraghna-*) s'applique à des formules sacrées, *manθra-* ou *vačah-* (p. 25), comme le *vṛtrahán-* de RV. VIII, 89, 1. Étant donné ces concordances et l'ensemble des indices que livre la phraséologie védique, on est amené à voir dans le type *vṛtrahán-* (appuyé par les formules en *vṛtrám ahan*, etc.), le fond même de la légende, duquel est sortie à date indienne la figure de Vṛtra, cristallisant autour d'Indra les traits d'un dragon «obstrueur» des eaux.

Les formes *vṛtrakhādá-* (visiblement préféré pour son volume III, 45, 2)[2]; *vṛtratúr(a)-* (d'où *vṛtratúrya-*, et cf. *vṛtráṃ túrv-*, p. 124; av. *vərəθrataurvan-*, ci-dessus, p. 20) sont d'accidentels équivalents stylistiques; ils ne compromettent nulle part la prédominance de *vṛtrahán-*, que confirment les noms d'action *vṛtrahátya-* (*ahihátya-* aux livres I et III), toujours appliqué à Indra (sauf VII, 1, 10; X, 65, 2; cf. av. *vərəθraynya-*) et qui donne le seul dérivé à vṛddhi du RV., *vā́rtrahatyāya çávase* III, 37, 1; *vṛtrahátha-*, hapax de III, 16, 1 (hymne à Agni); *áhighna-*, hapax de VI, 18, 14 (cf. av. *vərəθrayna-*)[3].

(1) Formé comme RV. *áhighna-*, *parṇayaghná-* également abstraits; un autre abstrait théoriquement possible, *vṛtraghná-* V, 86, 3, a été écarté par Oldenberg.

(2) L'image °*khādá-* serait en rapport avec *āvayat* (et *ádat*?) du même mythe, p. 122. Mais cf. Neisser, II, 79. Sur *āvayat*, v. Keith, *Ait. Ār.*, 230.

(3) L'emploi se poursuit après le RV. : *vṛtrahatyā* BhPur. (BR.); *vṛtraghāta-*

Un équivalent de *han-* est *vadh-* qui, fournissant les prétérits *vádhīt, ávadhīt* (*vádhiṣaḥ*), complète le paradigme de *han-;* toutefois la valeur aoristique n'apparaît pas avec certitude avant le RV. récent X, 146, 4 et (dialogue) I, 165, 8 et X, 28, 7 (où un personnage qui semble parodier les exploits d'Indra tourne en *vádhīṃ vr̥trám vájreṇa mandasānáḥ,* le *vádhīd,* etc., de IV, 17, 3)(1). Dans le RV. ancien ce sont des imparfaits. *Vadh-* ne participe au mythe de Vr̥tra qu'aux livres I, IV, VIII et X; l'intermédiaire pouvait être fourni par les noms productifs *vadhá-, vádhar, vadhasná-.*

Une série de verbes décrivent comme *han-* le meurtre de Vr̥tra, sans apporter d'ordinaire aucun élément original. Ces verbes qui apparaissent au prétérit, par petits groupes ou isolés, se retrouvent le plus souvent dans les mythes apparentés du cycle d'Indra, et notamment dans ceux qui ont trait à la destruction des forteresses (villes fortes). Sans poser la question, sans doute insoluble, de l'origine précise de chaque catégorie, on constatera que Vr̥tra est traité ici sur le plan de régimes tels que *ádri-, párvata-, púr-* et qu'il suppose comme eux un «obstacle» à détruire; le préverbe *ví*(2) fréquent, qui

Rām. VII, 84, 17. *Vr̥trahátya-* et *°túrya-* persistent dans les Br. (BR.); *vr̥tratur* (nom.) AVPrāy. III, 2; *vārtrāghna-* KāṭhGS., éd. Caland, 209; Khila, 152.

(1) *Vádhīm* pourrait trahir une réfection du point de vue morphologique, Meillet, *B.S.L.,* XXII, 196; Bloomfield et Edgerton, *Ved. Variants,* I, 177 (cf. dans cette même strophe X, 28, 7, *vam* pour **varam*). Toutefois, M. Meillet vient d'interpréter des formes de ce type comme des survivances authentiques, *B.S.L.,* XXXIV, 127. Dans l'AV. l'emploi de *vadh-* est aoristique (IX, 2, 11) comme dans les Br., mais le verbe n'est plus que rarement lié au mythe (AB. II, 3, 12; ÇāṅkhÇS. [mantra] VIII, 16, 1). Il se constitue un précatif *vadhyāt* et un futur *vadhiṣyati* qui figurent, à propos de V., l'un dans la TS. I, 7, 7, 1 et parallèles, *Ved. Conc.* sous *tvấyāyám* (normalisé en *vadhet* par la VS. X, 8), l'autre dans Rām. VII, 85, 6 et 7; MhBh. III, 100, 7 et 11.

(2) Dont le jeu est clair dans *áhann áhim* : *vy áhan vyàṃsam* I 103, 2. Pour le rôle de *ví* dans l'histoire de V. des Br., cf. *vy èvá mā kuru* ÇB. I, 6, 3, 17; *sá tredhā́ vy àbhavat* TS. V, 2, 6, 2 = VI, 1, 3, 4; *vyr̥ddham* KS.

d'abord précisait cette destruction, a servi secondairement à souligner la concrétisation de Vṛtra.

On a ainsi six fois *bhid-* : la formule développée *ví vṛtrásyābhinac chírah* VIII, 76, 2 «il a fendu la tête de V.», répétée à peu près 6, 6 (et plus simplement *ví... abhinac chúṣṇam* I, 33, 12, *ví. . . abhinat [arbudám]* X, 67, 12), est amputée du préverbe au vers I, 52, 10 *vṛtrásya yát. . . ábhinac chírah*. Mais la formule stable *valám bhid-* «détruire la caverne (de Vala)» laisse croire qu'on a dû avoir un prototype **vṛtrám bhid-*, qui se serait développé au contact des récits de Çuṣṇa, d'Arbuda, de Namuci. D'autre part la forme *áva-bhid-*, propre à Çambara, passe à Vṛtra II, 11, 8 et probablement 2, ainsi que X, 8, 9 : mais ici, seul le voisinage de *ójas-* et de *mányamāna-* (p. 158 et 160) trahit que la forme se réfère à Vṛtra : procédé allusif du RV. récent. Un rappel des formules en *bhid-* peut figurer à titre secondaire dans la comparaison *nadáṃ ná bhinnám* (p. 133) et dans l'épithète *vibhindatá* qu'un poète du livre X (138, 5) applique au *vájra-* d'Indra[1].

Ví-vṛçc-, six fois, en formules analogues les unes aux autres, réparties dans tout le recueil. La comparaison *skándhāṃsi... vívṛkṇā* I, 32, 5 (p. 133) rappelle évidemment ces formules et en dérive.

Ví-ruj- : ví vṛtrám parvaçó ruján «brisant V. membre à membre» VIII, 6, 13 et, plus précis (livre I), *ví vṛtrásya samáyā pāṣyàrujah* «tu as brisé par le milieu les ouvrages

XXVI, 8 : 131, 19 = KapS. XLI, 6 : 242, 2; MS. III, 9, 5 : 121, 14; *víṣvañ vīryèṇa vy àrcchat* MS. I, 10, 5 : 146, 2 et (analogue) TS. II, 5, 3, 2. Mais les Br. visent uniquement la mutilation d'un ennemi mort, ce à quoi d'ailleurs le RV. fournissait déjà l'élan, cf. p. 134 et notamment I, 32, 7 *purutrá... vyàstah*.

[1] *Bhid-* dans les Br. : PB. XIII, 4, 1; JB. n° 183; MhBh. passim. Elaboré avec la notion de fragmentation (note précédente) en *dvedhánv abhinat* ÇB. I, 6, 3, 17 (d'où, plus simplement, *tredhābhavat* KS. XX, 4 : 22, 2 = KapS. XXXI, 6: 153, 4; KS. XXV, 4 : 106, 12 = KapS. XXXIX, 1 : 212, 5). *Çíro bhid-* aussi Khila (édit. Scheftelowitz, 159).

[?Roth; les mâchoires? cf. p. 135] de V.» 56, 6. Le vers X, 49, 6, porte l'empreinte d'une allusion secondaire : le poète fait dire à Indra *sáṃ vṛtréva dāsaṃ vṛtrahārujam* «moi destructeur de *vṛtrá-*, j'ai écrasé le Dāsa comme Vṛtra (et comme des *vṛtrá-*)», cf. p. 101. Le verbe ressortit par nature à l'histoire des *púraḥ* détruites par Indra et de la caverne de Vala, et les prototypes sont sans préverbe : *paridhīṃ rujanti* IV, 18, 6 (p. 145); *valáṃ ruroja* IV, 50, 5 et cf. l'épithète *valaṃrujá-* III, 45, 2. Un vers significatif, qui paraît bien appartenir au récit de Vṛtra, montre, juxtaposés en régimes communs de *ví-ruj-*, l'ennemi personnel d'Indra et les «choses» qui ont fait obstacle à ce dieu : VI, 22, 6 *ayā́ ha tyáṃ māyáyā vāvṛdhānáṃ manojúvā svatavaḥ párvatena | ácyutā cid vīḷitā́ svojo rujó ví* «cet [être, Oldenberg; =Vṛtra, Sāy.] qui croît par la magie, de ta pierre rapide comme la pensée (tu l'as brisé), ô toi qui tiens ta force de toi-même, tu as brisé les choses fortifiées, pourtant inébranlables, ô toi qui tiens ta fougue de toi-même». A ces groupes en *ruj-*, on rattachera le difficile *rujānā́ḥ* I, 32, 6 : entre les diverses hypothèses proposées (v. Oldenberg), les données du formulaire de Vṛtra invitent à préférer celle par **rujā́* (ou mieux peut-être, **rujānā́,* avec haplologie) + *nā́ḥ* «au nez brisé», comme on a au même hymne *vyàṃsam, apā́dahastáḥ* (p. 158), et comme on voit (Zimmer, *Ai. Leben,* 115) les Dasyu qualifiés de *anā́saḥ* dans un vers (V, 29, 10), dont la finale reproduit exactement un vers de Vṛtra du présent hymne (I, 32, 8).

Sám-piṣ- figure avec *áhim* VI, 17, 10; en référence probable à Vṛtra III, 30, 8 et IV, 18, 9. Mais l'emploi de la voix moyenne au vers I, 32, 6 (*sám... pipiṣa índraçatruḥ* «il fut écrasé, celui qui eut Indra pour adversaire»), inusitée ailleurs dans ces groupes narratifs, indique un ajustement au ton des strophes environnantes, qui contiennent *vivitse, juhvé, yuyudhā́te, jigye.*

Çnath- est un terme général des guerres d'Indra (cf. l'emploi de *snaθa-, snaθāi, snaθəm* dans l'Avesta, B. Geiger, *op. cit.*, 67), plus particulièrement rattaché à Çuṣṇa. Le mot n'atteint la légende de Vṛtra que par voie allusive VIII, 6, 16, hors de contexte narratif VI, 60, 1, avec perte du régime III, 31, 13 [1] et peut-être VII, 28, 3. Le caractère absolu du verbe se marque bien dans les dérivés nominaux : *çnáthanaḥ . . . índraḥ* II, 21, 4; *índrasya vájraḥ çnáthitā* I, 57, 2; *índrasya vájrāt... abhiçnáthaḥ* X, 138, 5.

Les autres formules sont plus isolées : *sphur-* dans *vṛtrám asphuran níḥ* II, 11, 9 et, plus explicite, *níḥ . . . vṛtráṃ dhánubhyo asphuraḥ* VIII, 3, 19 «tu as lancé V. hors des plages [célestes? cf. p. 149]»; le régime pourrait avoir été amené automatiquement par *níḥ*, avec lequel le contexte joue (vers 19 *c*, *d*, 20 *a* [*bis*], *b*, *c*). Dans le même passage et sous les mêmes conditions, on a (vers 20) *nír antárikṣād adhamo mahā́m áhim* «tu as soufflé hors de l'atmosphère le grand serpent» : il est possible que la racine *dham-* fasse allusion à un procès magique, comme semble l'indiquer de façon plus claire : *māyā́bhir ápa māyíno 'dhamaḥ* I, 51, 5, et peut-être 33, 9 (Geldner); de même : *vṛtrám . . . ubhnā́ḥ* I, 63, 4 «tu as enchaîné V.» est glosé en quelque sorte par II, 13, 9 *arajjaú dásyūn sám unap*, Bergaigne, 350. Mais il est vraisemblable que ces personnalisations de Vṛtra se sont bâties à l'intérieur même du RV., et qu'à la base on n'a pas de notion plus concrète que celle qui figure dans *níḥ . . . dhámathaḥ . . . támāṃsi* V, 31, 9; *dṛḷhány aubhnāt* IV, 19, 4; *práti ṣphura . . . áṃhaḥ* IV, 3, 14. A ces séries en *níḥ* appartient aussi *pṛthivyā́ níḥ çaçā áhim* I, 80, 1 proprement «tu as aiguisé [Oldenberg] le serpent hors de la terre» : probablement un type *purú sahásrā ní çiçāmi* X, 28,

[1] Geldner, Oldenberg. L'auxiliaire *dhát* de la périphrase *çiçnáthe dhát* est entraîné par le nom *dhiṣáṇā-*, qui le suscite volontiers, Oldenberg, *G. G. A.*, 1919, 350.

6; VI, 18, 13, altéré en *níḥ* sous l'influence d'un contexte à *níḥ* (vers 2 et 4). On remarquera la part du RV. récent dans ces innovations isolées.

Enfin la strophe contournée V, 32, 8, si, comme l'indique Sāyaṇa, elle s'applique bien à Vṛtra, livre une forme *ā́dat* qu'Oldenberg pose comme appartenant à *dar(i)-* (doute chez Oertel, *Festg. Jacobi,* 18), ce qui permettrait de rapprocher, à nouveau dans le mythe des forteresses ou de Vala, *adardaḥ . . . çámbarāṇi ví* II, 24, 2; *valám . . . darayaḥ* I, 62, 4 (analogues X, 138, 1; I, 121, 10 et cf. *páridīrṇaḥ* ÇB. II, 5, 3, 3 dans le récit de Vṛtra) : *tyáṃ cit... vavrám máhy* [p. 104] *ā́dad ugraḥ* «cet être . . . le (dieu) violent l'a déchiré». Mais peut-être, pour éviter l'anomalie morphologique, vaut-il mieux entendre *ā́dat* de *ad-* «manger» (avec un accent de subordination implicite ou de juxtaposition par rapport à *ní . . . āvṛṇak* qui suit?), en sorte que l'image serait pour ainsi dire commentée dans un autre vers à Vṛtra du RV. récent X, 113, 8 *agnír ná jámbhais tṛṣv ánnam āvayat* «il a dévoré (V.) comme le feu, de ses morsures, (dévore) un aliment sec», et cf. *°khādá-* p. 117. Dans les récits concordants, les métaphores du livre X s'appuient généralement sur des données du RV. ancien.

D'autres expressions paraissent empruntées aux formules de la libération des eaux, étroitement liées à la lutte Indra-Vṛtra (voir notamment p. 141) : *áhiṃ vájreṇa ví riṇāḥ* IV, 19, 3, littéralement «tu as fait couler le serpent en le déchiquetant de ton foudre», à côté de *ariṇāḥ . . . síndhūn* 5 (et ailleurs, *passim*) «tu as fait couler les rivières» : le préverbe *ví* a suffi à intégrer la forme dans le groupement de Vṛtra. Au vers II, 22, 4 *prā́riṇā ásuṃ riṇánn apáḥ,* les deux notions sont comme confondues «tu as fait s'écouler la vie [sans doute, de Vṛtra] en faisant couler les eaux». D'autre part, en face du fréquent et stable (*áva*) *asṛjad apáḥ,* on a I, 33, 13 *sáṃ vájreṇāsṛjad vṛtrám* «il a déchargé contre V. son foudre» : la formule inso-

lite combine avec le *sṛj-* des formules précédentes le préverbe *sám* qui décrit volontiers dans le RV. récent le «contact» entre Indra et Vṛtra X, 49, 6; 113, 3 et 7; I, 80, 13[1]. Au même groupe appartient *vṛtrám avṛṇot* p. 104; *gór ná párva ví rada* I, 61, 12 «découpe-le comme l'articulation du bœuf» (*rad-* est dit ailleurs du creusement des eaux, Oldenberg, *Vedaforschung*, 55) : ici encore *ví*, aidé par *párva* (p. 136) a orienté la forme dans le récit de Vṛtra[2]; *ví vṛtrám airayat* VIII, 76, 3 «il a brisé V.» substitue le *ví* vṛtraïque à *apáḥ* . . . *airayat* 6, 13 «il a mis en mouvement les eaux» (c'est-à-dire **ā́-airayat* d'après Oldenberg) : comparer *ví vṛtrám airayat* | *sṛján samudríyā apáḥ* avec *ví vṛtrám* . . . *ruján* | *apáḥ samudrám airayat*, où l'on voit par suite de quels échanges verbaux se constituent de nouvelles formules. Mais *vy airayat* est aussi à rapprocher de la phraséologie en *ádrim* ou *púraḥ*, qui comporte de façon stable *ví-īr-* (et secondairement, *airayat* sans préverbe II, 17, 1, cf. Oldenberg). Enfin [*apáḥ*] *prā́rdayaḥ* . . . *samudrám* VI, 17, 12 «tu mis en mouvement les eaux vers l'océan», succédant à la mention (implicite) de Vṛtra, pourrait également être à l'origine de *ví* . . . *vṛtrám* . . . *ardáyat* I, 187, 1 et de *ā́rdayad vṛtrám* X, 104, 10; *vṛtrám ardayaḥ* 147, 2, toutes formes du RV. récent. On voit que la légende de Vṛtra, dès qu'on sort du groupement en *han-* (*vadh-*) ne repose plus sur des bases très fermes : le vocabulaire est suspect d'être emprunté à des mythes voisins, qui semblent,

[1] Le *vajram avāsṛjat* de MhBh. XII, 282, 8, est mieux dans la ligne du RV. ancien. — *Níḥ sasṛje tritó gā́ḥ* X, 8, 8, succédant à la mention *jaghanvā́n* dans un épisode très voisin de celui de V., a peut-être aussi été influencé par les formules en (*apáḥ*) *sṛj-*.

[2] De façon plus hardie, l'AV. II, 5, 3 *vṛtrám yó jaghā́na yatír ná* (var. *yatír ná*) juxtapose peut-être la formule *vṛtrám yó jaghā́na* et le *ápas tastámbha* . . . *yatíḥ* qu'on a AV. VI, 85, 3 «(V.) a barré les eaux courantes»; cf. l'embarras des interprètes chez Whitney-Lanman. Le mantra est reproduit SV. II, 304 *b*.

avec leurs formes mêmes, lui avoir souvent cédé la substance même qui les constituait.

Le formulaire relatif à la lutte Indra-Vṛtra n'est pas achevé ici, mais ce qu'il reste à voir est d'un caractère trop vague pour être instructif, soit qu'il s'agisse de termes décolorés (*a*) ou de périphrases (*b*); on notera au moins dans *a* la prépondérance du RV. récent :

a. Áhim ... áviveṣīḥ IV, 22, 5 «tu as exécuté le serpent» : plus étrange en sanskrit qu'en français [1], la formule peut résulter de *apáḥ . . . viṣ-* «exécuter une œuvre» qui va de pair avec la mention *vṛtrám ahan*, p. 109. La racine *tar*(*i*)-, représentée dans ce mythe par les dérivés en *°túr-, °túrya-* (p. 117), ne fournit que *taruṣema vṛtrám* (avec *vṛtrá-* impersonnel) VII, 48, 2; *v. . . . túrvasi* VIII, 99, 6 et peut-être *dānum átiraḥ* IV, 30, 7 [2]. *Áhim . . . prá . . . sakṣad índraḥ* «I. l'a emporté sur le serpent» V, 30, 6 (avec la formation nominale correspondante *vṛtrāṇi sakṣáṇiḥ* IX, 110, 1; *índram . . . sakṣáṇim* VIII, 70, 8) n'est guère plus expressif [3]; non plus que *tudád áhim* X, 96, 4 (dans un hymne particulièrement artificiel); *dadābha* [*vṛtrám?*] V, 32, 7; *vṛtrám ástaḥ* X, 111, 6 [4]. Moins précis encore *apṛtanyad índram* I, 32, 7 «(V.) luttait contre I.» et

[1] Ce sens inusuel n'est pas corroboré par VII, 19, 5 *yát púraḥ . . . aviveṣīḥ* (atone!) où, en dépit de Grassmann, il faut entendre pour régime de *viṣ-* un *cyautnáni* à reprendre du pāda *a* (Oldenberg).

[2] Plus précis *çúṣṇam ávātiraḥ* I, 11, 7. La phraséologie est indo-iranienne, Yt XIII, 38 *taurvayata vərəθrəm; vərəθra-taurvan-*. Le verbe se prolonge après le RV. : *vṛtrám tírtvá* TB. II, 8, 3, 7; MS. IV, 14, 13 : 236, 9 (mantra); *v. átarat* 236, 7 et 11; *yásmin v. vṛtratúrye tatára* TB. III, 1, 2, 1 (mantra), cf. B. Geiger, *op. cit.*, 82. *Tar*(*i*)- ne figure pas souvent avec un régime personnel, mais avec des mots tels que *apáḥ, duritá, dvéṣāṃsi* (*dvíṣaḥ*).

[3] On lit encore *vṛtraṃ sākṣīya* dans un mantra de KauçS. XLVII, 16.

[4] Continué dans les Br. : *astṛṇuta* PB. XII, 13, 6; XIV, 4, 5; *astṛta* AB. VII, 28. Plus précis RV. II, 11, 20 *ny árbudam . . . astaḥ*.

yátamānau samīyátuḥ X, 113, 7 «tendant leur effort ils se heurtèrent». Du moins les locutions du livre I, *vṛtrám ... siṣvapaḥ* 121, 11 «tu endormis (V.)» et *ábodhayó 'him* 103, 7 «tu réveillas le serpent», apportent-elles des images qui d'ailleurs, en leur apparente contradiction, émanent d'un contexte commun : d'une part *āçáyānam* (cf. p. 146 et VI, 20, 13 où l'idée est marquée avec plus d'insistance : *sastáḥ ... yā́ ha siṣvap* «ils dorment, ceux que tu as endormis»); d'autre part *sasántam* «qui dormait» (même opposition entre *sas-* et *bodhay-* en plusieurs endroits, cf. Grassmann, s. v. *sas-*). Ces images qui, malgré IV, 30, 21, ne font pas nécessairement allusion à une opération magique d'Indra, paraissent relever du groupe Cumuri-Dhuni, Bergaigne, 350; elles ont pu passer de là à la légende de Vṛtra, qui en était voisine. Le terme en soi fort banal *ví-yā-* dans [*márutaḥ*] *ví vṛtrám parvaçó yayur ví párvatān* VIII, 7, 23 «ils sont passés à travers V., membre à membre, à travers les montagnes» montre excellemment le contact entre Vṛtra personnel et le mythe des montagnes bloquant les eaux, qui est à la base des luttes ṛgvédiques Indra-Vṛtra [1]. Intéressante aussi, à un autre point de vue, est l'expression *yū́ne vṛtrám purukútsāya randhīḥ* I, 174, 2 «tu as soumis V. au jeune Purukutsa» [2], reprise allusivement au livre X, *raddhám*

[1] Même contact *ádrim .. valám ... darayaḥ* «tu as fait éclater la montagne, Vala» I, 62, 4; et *apó yád ádrim ... dárdaḥ* «quand tu fendis avec force les eaux, le rocher» IV, 16, 8 : raccourci de **apó vṛtrám vavrivā́ṃsam ... dardaḥ* (cf. vers 7) qui montre l'inutilité, dans ces formules, d'un Vṛtra personnel (cf. p. 145). La correction proposée par Oldenberg, acceptée par Geldner, pour ce vers, est donc superflue. — *Vy àyuḥ* dans MS. I, 10, 14 : 154, 7 = KS. XXXVI, 8 : 76, 1 *taṃ marútaḥ kṣurápavinā vy àyuḥ.*

[2] *Randh-* se retrouve dans l'AV. : *índro mé 'him ... arandhayat* X, 4, 10 = 16 = 17, où il s'agit d'un serpent quelconque; mais il serait étrange que la formule n'ait pas visé à rappeler RV. I, 174, 2. Ce dernier vers d'ailleurs pourrait avoir été mécaniquement fait, sauf la variante *vṛtrám*, sur VI, 20, 10 : d'une part *saptá yát púraḥ çárma çā́radīr dárd dhán dāsī́ḥ purukútsāya çíkṣan*, d'autre part *saptá ... dárt ... vṛtrám p. randhīḥ*, avec un *vṛtrá-* qui a pu s'insinuer ici à la faveur du membre intermédiaire *ṛṇór*

vṛtrám 113, 8. C'est en effet le seul passage du RV. où il soit dit qu'Indra, en combattant Vṛtra, a agi dans l'intérêt d'un de ses protégés ou de l'homme en général, comme le cas est fréquent dans les combats contre Çuṣṇa (Bergaigne, 335), Cumuri (350), etc. Les passages cités par Bergaigne, 325 et 351, où de pareilles formules s'agrégeraient au mythe de Vṛtra, ne valent pas : ou la liaison est lâche, ne portant que sur deux phrases parallèles, IV, 21, 10; II, 19, 4 (cité p. 100), ou il s'agit de *vṛtrá-* générique «les ennemis», VII, 19, 3; on ne saurait rien tirer du fait qu'Atithigva est appelé une fois *vṛtratúr-* X, 48, 8 ou que Trasadasyu est comparé à Indra-Vṛtrahan IV, 42, 8-9. Il reste acquis que, sauf I, 174, 2, nulle part le meurtre de Vṛtra n'est donné comme ayant eu lieu «pour l'homme», *mánuṣe, mánave, dāçúṣe*, etc., ou pour tel personnage. Le fait sépare nettement le groupe mythique de Vṛtra d'avec les autres groupes relatifs aux dieux guerriers; il souligne le caractère spécial du premier.

b. Quelques périphrases : dont trois d'abord dans l'hymne fortement littéraire V, 32, où d'ailleurs il est impossible de discerner si l'on a affaire à Vṛtra ou à Çuṣṇa : au vers 5, *yúyutsantaṃ támasi harmyé dhāḥ* «(le démon) qui voulait lutter, tu l'as placé dans les ténèbres, sa demeure», soit «dans la demeure des ténèbres» (composé lâche, Geldner, *Ved. St.*, II, 278; attraction casuelle, Geldner, *Kommentar,* ad loc.), cf. VIII, 6, 17, où il est dit qu'Indra «a caché par les ténèbres» un ennemi non désigné, *támobhir indra táṃ guhaḥ;* toutefois, en raison de *támasi vāvṛdhānám* du vers 6, il est plus expédient de joindre *támasi* à *yúyutsantam* (sur le motif des ténèbres, cf. p. 138) et d'entendre *harmyé* absolument : le mot serait glosé

apáḥ. — Noter que Purukutsa est le père de Trasadasyu qui est *vṛtratúr-* IV, 42, 8; *vṛtrahán-* 9 et que l'hymne I, 174 abonde en appels à des protégés d'Indra.

par le vers 8 *ní duryoṇá ávṛṇak* «tu (l')as tourné vers la mauvaise demeure[1] [Wackernagel, *K. Z.*, XLVI, 266 sur *duryoṇá-*]» : élargissement d'un *vṛj-* ou *ní-vṛj-* commun dans les luttes d'Indra (I, 54, 5; 101, 2; VI, 18, 8; 26, 3) par *duryoṇá-*, qui contraste avec l'image rituelle du *syonám* [=**suyonám*, Wackernagel, *loc. cit.*, et *K. Z.*, LXI, 203] *barhíḥ* que l'officiant «retourne» (Grassmann, s. v. *vṛj-*) : *barhíḥ* ... *vṛjyate* ... *syonám* X, 110, 4.

Enfin V, 32, 7 *víçvasya jantór adhamáṃ cakāra* «il (le) mit au plus bas de toutes les créatures»; *vṛtréṇa yád áhinā bíbhrad ā́yudhā samásthithā yudháye* X, 113, 3 «quand, portant les armes avec le serpent, tu te disposas au combat»; *éko dṛḷhám avadaḥ* III, 30, 5 «tu as seul parlé (le langage) ferme»[2]; *índraç ca yád yuyudhā́te áhiç cotā́parī́bhyo maghávā ví jigye* I, 32, 13 «quand Indra et le serpent ont combattu, pour les temps à venir le Libéral eut la victoire»[3].

Une seule fois le poète indique que Vṛtra «avait provoqué» son adversaire, *ā́ hí juhvé* I, 32, 6; une fois aussi qu'il «s'élance» sur Indra, *úpa hím ádudrot* II, 30, 3; ailleurs c'est Indra qui «attaque», *abhikrámya* I, 80, 5. Ces indications, dont il n'est tiré aucun parti, peuvent être déduites des formules usuelles plutôt qu'elles ne représentent des moments authentiques du drame[4]. Le caractère purement défensif de la résistance personnifiée par Vṛtra s'accorde avec la notion iranienne de *vərəθra-*, p. 6.

On étudiera séparément les quelques formules qui restent,

(1) Traduction provisoire qu'on donne sous la réserve indiquée p. 54, n. 1.

(2) Cf. Oldenberg. De là peut-être Rām., BhPur. : *vāgvajra-*, *vācyavajra-* (BR., s. v. *vajra-* 2) et *vajra-* seul au sens de «Donnerwort», dans d'autres textes (*ibid.*).

(3) Cf. *vijigyānáḥ* ÇB. II, 5, 4, 9; IV, 3, 3, 17.

(4) Cf. dans l'Avesta *fradvarat̰ aži̊š* Yt XIX, 47; *hamdvarat̰ aži̊š* 49. En sanskrit post-ṛgvédique, tantôt Indra «fond sur» V., *abhyá dudrāva* ÇB. I, 6, 3, 16; BhPur. VI, 10, 15; tantôt V. sur I., BhPur. VI, 11, 9; 12, 1.

où intervient le *vájra-* (ou analogues, p. 128 et suiv.) ou la *māyā́-* (p. 140).

LES MODALITÉS DU MEURTRE DE VṚTRA. — Une notion qui paraît essentielle est celle du *vájra-*, l'arme d'Indra grâce à laquelle il frappe son adversaire. Essentielle du moins dans le RV. tel qu'il nous est transmis et dans les mythes de dragon dont il continue la tradition ; mais le développement du rôle du *vájra-*, parallèle à celui même d'Indra et commun à toutes les manifestations guerrières de ce dieu, n'implique rien quant à la nature de Vṛtra. D'ailleurs le *vájra-* est aussi l'arme par laquelle Indra fend la montagne I, 57, 6, force le passage des eaux II, 15, 3, brise le char de l'Aurore 9, détruit les constructions ennemies I, 130, 7. Le terme figure dans le mythe de Vṛtra (comme ailleurs) sous la forme *vájreṇa*, soit seule, soit pourvue d'épithètes variées, qu'on n'examinera pas ici. Au lieu de *vájra-*, plus ou moins isolément, on trouve *áçman-* (et *áçan-* Wackernagel, III, 269) *ádri-*, *párvata-*[1], tous vocables qui mettent en évidence l'aspect «matériel» de l'arme (Bergaigne, 172 ; Macdonell, 55 ; Reichelt, *I. F.*, XXXII, 45), *açáni-* suggérant peut-être en outre (cf. p. 133) sa nature d'éclair, que confirmerait l'emploi isolé de *tanyatú-* I, 52, 6 (voir ci-dessous) : bien que l'absence ici d'un terme limpide tel que *vidyút-*[2] ou d'épi-

[1] Il faudrait ajouter *ghanéna* I, 33, 4 dans un passage qui, malgré Sāyaṇa, a d'ailleurs peu de chance de concerner V. (Geldner). Ce serait le seul exemple ṛgvédique de *ghaná-* «massue» (et, avec AV. X, 4, 9, Nir. [*bis*] ; Ragh. *ayoghana-*, Bhāvapr. *ghanakṣama-* et *ghanāsaha-*, peut-être *vighaná-* TS., *drughaṇá-* véd., le seul exemple sanskrit en général). Il serait tentant de corriger en **ghanéva*, pour obtenir la concordance avec le *ghaná-* «destruction» qu'on a posé plus haut (p. 114) ; tout au moins peut-on estimer que le choix de ce terme a été favorisé par la prépondérance des formes en *han-*, **ghan-* dans le cycle indraïque. Le BhPur. oppose dans le récit de V. la *gadā-* au *vajra-* VI, 11, 9, comme l'Avesta d'après HERTEL, *Sonne und Mithra*, 216. — Sur l'équivalence Vṛtra = *áçman-*, voir p. 102.

[2] De même *çócis-*, *árcis-* ne désignent que le feu d'Agni. Mais *pávīrava*, nom du *vájra-* I, 174, 4, est apposé à *tanyatú-* X, 65, 13 sous la forme *pávi-*

thètes dénuées d'ambiguïté montre assez que les poètes ṛgvédiques évitent cette assimilation. Indra dieu de l'orage est une reconstruction mythologique, beaucoup plus qu'une donnée védique. Des équivalents plus vagues de *vájra-* sont les thèmes en *vadh-* : *vadhéna, vadhasnaiḥ*. Le groupe n'intéresse d'ailleurs pas souvent les formules de Vṛtra : *açányeva vṛkṣám* figure dans une comparaison (p. 132), à la faveur de quoi le mot s'est dissocié de *vájra-* dans I, 80, 13 *yád vṛtrám táva çāçánim vájreṇa samáyodhayaḥ* «quand tu fis combattre ensemble V. et ton carreau avec le foudre» (dissociation reprise et exploitée dans le Harivaṃça, cf. BR. s. v. *vajrāçáni-*) : simple imbrication de deux formules (Geldner). Parfois le *vájra-* (ou ses équivalents) prend le centre de la formule : groupe en *bhṛ-*, *vṛtrấya prá vadhám jabhāra* II, 30, 3 «il envoya contre V. son arme (mortelle)»; *prá bhara . . . vṛtrấya vájram* I, 61, 12 et, sans doute secondairement (cf. aussi X, 113, 5) *índro asyā áva vádhar jabhāra* I, 32, 9 «Indra précipita son arme sur la (mère de V.)»[1]. Groupe en *yam-* : *vadhám yámat* V, 34, 2; *áyachathāḥ*

ravī-. L'assimilation directe de l'arme d'Indra et de l'éclair est atteinte en sanskrit classique pour *açani-* et *kuliça-* (p. 133) et même pour *vajra-* (BR.); *heti-* et *pavī-* comme *vajranāman* dans Naigh. II, 20 peuvent remonter à RV. X, 89, 12 et 180, 2 respectivement.

La notion de *vájra-* — mais désormais sans équivalents ni épithètes, au moins dans les Br. — continue après le RV. à s'attacher au mythe de V.; mais la forme *vájreṇa* (formule *vájreṇa v. ahan*) est beaucoup plus rare que dans le RV.; nous n'avons relevé que AB. I, 26, 3 = II, 23, 6; TS. I, 7-7 *b* (mantra); JB. n° 142; AV. XI, 10, 27; BhPur. VI, 12, 3; X, 77, 37; MhBh. III, 100, 11. Sur les autres aspects de la formule, voir les notes suivantes. Dans l'Avesta où le rôle du *vazra-* est important (Hertel, *op. cit.*, 214), un seul passage le montre lié aux luttes contre le «dragon», Y. IX, 30 *paiti ažōiš . . . kəhrpəm . . . vadarə jaidi*, cf. *ni çúṣṇe . . . vájram jaghantha* RV. VIII, 6, 14.

[1] Ceci est représenté dans les Br. par *vájram prá jahāra* (*prâharat*; noter que Br. *hṛ-* continue ici RV. *bhṛ-*) : ÇB. I, 2, 4, 1; 6, 4, 1 et 4; 6, 3, 17; V, 5, 5, 1 et 2; IV, 1, 3, 1; TB. I, 7, 6, 6; PB. VIII, 5, 2; XIV, 4, 5; JB. n° 50 et 148; TS. V, 2, 6, 2; VI, 1, 3, 4; KS. XX, 4 : 22, 2 = KapS. XXXI, 6 : 153, 4; KS. XXIII, 4 : 78, 12 = KapS. XXXVI, 1 : 287, 9;

. . . *vájram* I, 52, 8; avec *úd,* courant plus tard, le RV. n'a que *út* . . . *vádhar yámiṣṭa* V, 32, 7, qui sans doute ne se rapporte pas à Vṛtra[1]. Groupe en *pat-* : *ní* . . . *vájram índro apīpatat* VIII, 100, 7 «I. a précipité son foudre sur (V.)»[2]. Plus vague : *abhy ènam* . . . *vájraḥ* . . . *āyata* I, 80, 12 «contre (V.) se dirigea le foudre»[3]. Enfin, avec *han-* et un préverbe (p. 112), *ásya vájram ádhi sā́nau jaghāna* I, 32, 7 «il le frappa de son foudre sur la crête», *nijaghántha* . . . *tanyatúm* I, 52, 6 «tu lui as asséné ton tonnerre». Toutes ces formules appartiennent au fonds indifférencié sur lequel repose la figuration d'Indra. Un pluriel emphatique tel que *nā́tarīd asya sámṛtiṃ vadhā́nām* I, 32, 6 «il ne supporta pas la poussée de ses armes» (et cf. Grassmann s. v. *vádhatraiḥ, vadhánābhiḥ, vadhasnaiḥ*) prépare à l'hapax *vájrāsaḥ* du vers I, 80, 8 *ví te vájrāso asthiran navatíṃ nā́vyā ánu* «tes foudres se sont répandus au-dessus des 90 fleuves», où la multiplication de l'arme répond à celle des buts visés[4].

Rarement c'est l'ennemi d'Indra qui est représenté comme armé. La parenté formulaire de part et d'autre incite à croire qu'il s'agit d'un transfert, comme on en observe, dans le récit

KS. XXVI, 4 : 126, 17 = KapS. XLI, 2 : 237, 7; KS. XXV, 4 : 106, 12 = KapS. XXXIX, 1 : 212, 5. Différent MhBh. VIII, 91, 51 *çiro* [*vṛtrasya*] *jahāra.*

(1) *Vájram úd-yam-* a fait formule dans les Br. : AB. IV, 2, 2; ÇB. I, 2, 4, 3; V, 5, 5, 2; JB. n° 50, 66, 73, 148; MS. I, 10, 14 : 154, 4 = KS. XXXVI, 8 : 75, 18; MS. II, 4, 3 : 40, 15; TS. VI, 5, 1, 1; PB. XII, 5, 21; 6, 6; XIII, 5, 22; XX, 15, 5; KS. XII, 3 : 164, 16; TĀ. V, 2, 9; cf. aussi AV. IV, 24, 6 *údyato vájraḥ.*

(2) *Nyapātayat* BhPur. VI, 12, 33; simplement *vṛtram* . . . *apātayat* MhBh. XII, 282, 9.

(3) AV. IV, 24, 6 *yéna* . . . *vájraḥ* . . . *abhyā́yatáhim;* TS. II, 5, 2, 2 et 5 *ténābhy ā́yata.* — *Vajraṃ pra-vṛt-* PB. XII, 6, 6 et *vajreṇādhyasya* JB. I, 354, n'ont pas de correspondant ṛgvédique, au moins dans le récit de Vṛtra.

(4) Geldner rappelle à ce propos l'utilisation qu'ont faite certains Br. de cette fraction du *vájra-* : type *sá tredhā́ vy àbhavat* TS. V, 2, 6, 2; KS. XX, 4 : 22, 2; ÇB. I, 2, 4, 1.

même de Vṛtra, pour les notions de «force» et de «magie». Il s'agit de VIII, 24, 27 *vádhar dāsásya... nīnamaḥ* «tu as courbé l'arme du *dāsá-*», peut-être I, 174, 8 (Sāyaṇa) et quelques passages du livre X où apparaît le terme *vadhá-* et surtout *vádhar*. Un seul passage peut appartenir à la phraséologie de Vṛtra, à savoir V, 32, 3 *nír mṛgásya vádhar jaghāna* «(I.) fit tomber en la frappant l'arme de la bête»[1].

A côté de *vájra-*, d'autres notions s'inscrivent, sous le même aspect casuel, *çávasā, ójasā, sáhasā, vīryèṇa, çávobhiḥ, sáhobhiḥ, táviṣībhiḥ*[2], isolément *indriyéṇa svéna bhámena* I, 165, 8 «avec mon courroux d'Indra». Ici encore nous sommes dans une subdivision, nullement délimitée, du formulaire d'Indra.

L'analogie morphologique entre *vájreṇa : çávasā* (etc.) rend incertain si *tavásā* est adjectif «de ton (foudre) puissant» ou substantif «avec (ta) puissance» III, 30, 8 : cependant, étant donné le caractère problématique des substantifs védiques en *-as-* à ton suffixal, il faut préférer avec Oldenberg la valeur adjective, qui ailleurs est constante (sur III, 1, 1, cité Grassmann, *s. v.*, cf. Geldner) : on a noté (n. 1) la facilité avec

(1) Juxtaposition (secondaire) de *vájra-* et de *vadhá-* I, 55, 5. L'adjectif *dhṛṣatá* II, 30, 4 s'applique à *vájreṇa* non exprimé, cf. X, 111, 6 *vájreṇa... dhṛṣatá* et de même IV, 22, 5, quoique ici, indiquant la transition, il y ait contact entre *vájreṇa* et *çávasā*. Ailleurs encore, une épithète suffit souvent à évoquer le *vájra-* : ainsi *virúkmatā* et *vibhindatá* X, 138, 4 et 5.

(2) Substitut d'un **távas-* à inférer de *távasvant-*. Dans une partie indéterminable des cas, tel de ces mots, notamment *sáhasā*, a pu glisser vers une valeur adverbiale, comme il arrive souvent dès le RV. pour cette catégorie qui tend à se figer (*máhobhiḥ, áñjasā, sáhobhiḥ*, etc.; cf. aussi les locutions stéréotypées *máyaḥ kṛ-, cáno* et *duvó dha-, várivo dhā-* ou *kṛ-, abhí práyaḥ* (*práyāṃsi*), *sáhasas putra, çárdho marútām*, etc.). Cette observation permet d'échapper au *sáhasā* adjectif que pose Grassmann pour I, 23, 9 (l'autre référence X, 164, 1 est fausse) et qu'admet Geldner, *hatá vṛtrám... índreṇa sáhasā yujá* «tuez V., vous associant puissamment avec I.». — De ces termes, c'est *vīryèṇa* qui est retenu par les Br., MS. IV, 6, 8 : 90, 18 = KS. XXVIII, 3 : 155, 9 = KapS. XLIV, 3 : 257, 19; KS. XXIV, 7 : 97, 18 = KapS. XXXVII, 8 : 202, 20; ailleurs il est dit qu'après le meurtre son *indriyám vīryàm* quitte Indra, TS. II, 5, 3, 2; ÇB. V, 2, 3, 8. Le BhPur. a *ojasā* VI, 12, 32.

laquelle le mot *vájra-* se sous-entend. Au vers VI, 68, 3 on trouve juxtaposés *vájreṇa* et *çávasā* et de même, sans doute à titre secondaire (à cause du jeu *çávasā çuṣántam*), I, 61, 10; plus hardiment encore, le poète de V, 32, 7 dit *úd yát . . . vádhar yámiṣṭa sáho ápratītam* «quand il leva son arme, la force irrésistible». D'après I, 52, 7 *vāvr̥dhe çávas tatákṣa vájram* «(Tvaṣṭr̥) a accru la force (d'I.), il a façonné le foudre», l'auteur de I, 51, 10 risque un *tákṣad yát ta uçánā sáhasā sáhaḥ* «quand Uçanas façonna pour toi la force avec la force», cf. Geldner; l'alliance *sáhasā sáhaḥ* permet d'induire également le caractère imité de la formule : elle dérive de I, 80, 10 (voir ci-dessous), X, 49, 8, où les deux éléments ont leur raison d'être. Parfois, comme pour *vájra-*, la notion de «force» occupe le premier plan : *táviṣīm adhatthāḥ* V, 32, 2 «tu as appliqué ta force», *dhiṣvā́ çávaḥ* II, 11, 18 «applique ta force», *índro vr̥trásya táviṣīṃ nír ahan sáhasā sáhaḥ* I, 80, 10 «il abattit la puissance de V., par la force sa force». On ne peut apprécier ces confusions entre les groupes en *vájra-* et *çávas-* si l'on ne fait pas état des prototypes d'où émanent ces formules mixtes.

Sur la notion de *māyā́-*, voir p. 140.

Les comparaisons que suggère aux poètes la légende de Vr̥tra se réduisent à fort peu de chose : une seule apparaît dans le RV. ancien, à savoir II, 14, 2 *yáḥ . . . jaghā́nāçányeva vr̥kṣám* «lui qui frappa (V.) comme un arbre par la foudre» (cf. I, 130, 4 où les luttes d'Indra sont juxtaposées à l'abatage des arbres) : on voit que la forme même de la phrase laisse *açáni-* indistinct entre sa valeur propre de *vájra-* (p. 128) et son sens figuré de *vidyút-* (Neisser, I, 133), vers quoi ce passage fournit la transition. Qu'en sanskrit post-védique le mot ait abouti à signifier «éclair», tout en maintenant une attache avec Indra et avec le *vájra-* (BR.), prouve que les emplois méta-

phoriques du RV. ont agi sur l'évolution ultérieure de certains mots[1]. De façon plus claire, *kúliça-*, qui signifie bien «hache» (Sāy. *kuṭhāra-* et *vāsī-*) dans I, 32, 5 *skándhāṃsīva kúliçena vívṛkṇāhiḥ çayate* [repris à peu près AV. II, 12, 3, hors du mythe de Vṛtra, mais avec la mention d'Indra] «comme des troncs tranchés par la hache, le serpent est gisant»[2], est passé au sens de «foudre» à partir de l'épopée et, comme *açáni-*, en conservant d'ordinaire une référence à Indra[3] : or ce sens est en germe dans le passage du RV. cité ci-dessus où *vívṛkṇā*, à côté de *áhiḥ*, rappelle la «déchirure» du serpent (*ví-vṛçc-*, p. 119) sous l'effet du *vájra-* : et de fait Naigh. et Nir. connaissent *kúliça-* en tant que *vajranāman*.

Ce même passage du RV. a pu inspirer l'auteur de X, 89, 7 *jaghāna vṛtrám svádhitir váneva* «il abattit V. comme la hache (abat) les arbres» : *svádhiti-* est également un *vajranāman* Naigh. II, 20, et la TS. pose l'équivalence *vájro vaí svádhitiḥ* VI, 3, 3, 2. De là vient sans doute que pour un auteur du livre X (28, 7-8) la mention de Vṛtra mort appelle nécessairement celle des arbres tranchés.

Autres comparaisons : *nadáṃ ná bhinnám* «(V. gît) comme un tuyau [Oldenberg] brisé» I, 32, 8. Ce sens inconnu de *nadá-* ne serait guère appuyé, dans les récits de Vṛtra, que par

[1] Cf. *gó-* dont les sens classiques de «rayons», «terre», peut-être «parole», se fondent sur des métaphores ṛgvédiques. Les lexicographes et les commentateurs ont dû jouer ici un certain rôle. Wackernagel, *S.B.Berl.*, 1918, 404.

[2] Même sens, hors des récits de Vṛtra, dans III, 2, 1 et dans un passage du MhBh. cité BR.

[3] Il est curieux de voir le BhPur. reprendre dans le même contexte et presque sous la même forme cette image védique : *adriḥ kuliçāhato yathā* VI, 11, 11 dans le récit du combat; *ibid.*, 18, le *vajra-* est appelé *kuliça-*. — *Paraçú-* est aussi Naigh. II, 20. un *vajranāman*, sans doute d'après RV. X, 43, 9 (cité BR.) où le mot voisinait avec *jyótis-*. Les confusions de vocabulaire prennent souvent racine ou prétexte dans les formules du livre X. Dans l'Avesta *vada-* Vd. XIV, 7, est un coin pour fendre le bois.

les comparaisons que livre le ÇB. I, 6, 3, 16 *yáthā dŕ̥tir níṣpītaḥ* «comme une gourde vidée» et *yáthā nírdhūtasaktur bhástrā* «comme une besace dont les graines sont éparpillées». Peut-être vaut-il mieux garder l'acception usuelle «comme un taureau déchiré [châtré? cf. *vádhriḥ*, même hymne, 7]» : noter que l'hymne abonde en images d'animaux et que *nadá-* succède à *vŕ̥ṣṇo vádhriḥ* qui a pu le susciter. Dans X, 113, 8 *agnír ná jámbhais tr̥ṣv ánnam āvayat* «(I.) a dévoré (V.) comme le feu, de ses mâchoires, (dévore) un aliment sec», l'image a entraîné le terme rare *āvayat* (p. 122). L'hymne I, 32 contient encore deux comparaisons, l'une appliquée à Indra fuyant «comme un faucon pris de crainte» *çyenó ná bhītáḥ* 14 : il n'est pas nécessaire de supposer avec Geldner l'intervention d'un autre mythe, l'image est entraînée naturellement par l'idée de «crainte» qui apparaît de temps en temps dans ce récit (p. 154); l'autre appliquée à la mère de Vr̥tra (p. 157) couchée sur son fils, *sahávatsā ná dhenúḥ* 9 «comme une vache accompagnée de son veau» : cf. déjà au vers 2 *vāçrá iva dhenávaḥ... ápaḥ* «les eaux, comme des vaches mugissantes». Enfin *gór ná párva* I, 61, 12 «comme l'articulation du bœuf» a utilisé à la fois le motif du *párvan-* (p. 136) et, peut-être, celui des vaches libérées : cf. *ibid.*, 10 *gá ná vrāṇá avánīḥ* «les rivières, comme des vaches enfermées». On voit que l'intrusion d'éléments étrangers dans ces récits s'opère par les formules des «eaux libérées». Le récit lui-même est peu créateur.

Quelquefois il est spécifié de façon plus précise que Vr̥tra a été atteint à telle partie du corps: la bouche, *ní... prátiy ānám jaghántha* I, 52, 15; les mâchoires, *nijaghántha hánvoḥ* ibid., 6 : c'est ce que rappelle par voie allusive le livre X, *ví vr̥trásya hánū ruja* «fends les mâchoires de V.» 152, 3. Étant donné ces formes, il est possible que le *pāṣyà* de I, 56, 6 (*ví... pāṣyàrujaḥ*), peut-être duel à cause de IX, 102, 2, désigne

avec Geldner et Oldenberg une partie du corps (= *hánū?*), quoique l'étymologie présumable (BR.) inviterait à rattacher le mot aux formules en *áçman-, ádri-, párvata-*. Cette atteinte de Vṛtra au visage représente-t-elle une tradition précise? C'est peu probable, nombre d'indices nous mettent en défiance contre ces hymnes à Vṛtra du livre I. Il doit s'agir d'une élaboration à partir du type banal, non limité à Vṛtra, *çiro bhid-, çiraḥ piṣ-* (p. 119)[1]. D'autre part le premier livre paraît connaître aussi l'atteinte au «dos», *ádhi sā́nau jaghāna* 32, 7; *sā́num... áva jighnate* 80, 5; *ádhi sā́nau ní jighnate* 6 : mais l'emploi de ce mot *sā́nu-* (*snú-*), loin de confirmer l'anthropomorphisme de Vṛtra, rappelle qu'on a au point de départ une valeur de «surface située à la partie supérieure» de quelque chose (*adrisā́no* VI, 65, 5) : la traduction «dos», si elle valait, ne s'appliquerait précisément qu'à Vṛtra et à Vala[2], en

[1] Cette allusion à Vṛtra frappé ou visé à la tête se propage dans la littérature ultérieure, qui accentue les traits humains du personnage : dans les Br. (*çīrṣán-* ou *mūrdhán-*, ce dernier terme figurant RV. dans les mythes apparentés d'Arbuda X, 67, 12 et de Çuṣṇa I, 54, 5) : ÇB. IV, 4; 3, 4, MS. IV, 7, 4 : 97, 18 = KS. XXVIII, 9 : 163, 9 = KapS. XLIV, 9 : 264, 13; KS. XIII, 4 : 183, 18; MS. II, 5, 3 : 50, 13; TS. II, 1, 4, 5 et, indirectement, *tásya çirṣakapālám úd aubjat* TS. VI, 5, 9, 1. Dans les textes épiques-purāṇiques : Rām. VII, 85, 13 et 14; MhBh. I, 170, 48; VIII, 91, 51; I, 158, 47 (nouv. éd.); BhPur. VI, 9, 53; 11, 18; 12, 32. Mentions plus précises : *kanínikā* YV. (mantra commun, *Ved. Conc.* sous *vṛtrásyāsi kanīnakaḥ* et *v. kanīnikāsi* et cf. Bloomfield, *Hymns of AV.*, 382), *sīmānam* PB. XIII, 4, 1; JB. n° 183, *grīvābhyaḥ* KS. XXXIV, 3 : 37, 18 et cf. les amplifications du BhPur. VI, 12 chez Hillebrandt, 220. Autres parties du corps, KS. XXVIII, 9 : 163, 9 = KapS. XLIV, 9 : 264, 13 = MS. IV, 7, 4 : 98, 3. L'AV. majore aussi les données ṛgvédiques, selon son habitude, à la faveur d'une comparaison : VI, 134, 1 *çṛṇā́tu grīvā́ḥ prá çṛṇātūṣṇíhā vṛtrásyeva çácīpátiḥ* «que [ce *vájra-*] écrase le cou (de tel ennemi), qu'il écrase sa nuque [cf. RV. X, 163, 2; *uṣṇíhā* duel, AV.-Padapāṭha, d'après *pāṣyà ?*], comme l'époux de Çacī a fait de V.»; 135, 1 *skandhā́n amúṣya çātáyan vṛtrásyeva çácīpátiḥ*. — Dans l'Avesta, il est question du *zafar-* d'Aži, Yt XIX, 50.

[2] Et en outre VI, 75, 13 dans un emploi métaphorique dont Bergaigne, *loc. cit.*, rend bien compte. La même explication vaudrait pour les composés *pṛdākusā́nu-* épithète de Soma; pour *ūrdhvásānu-* (ou bien, ce dernier, essai

sorte qu'avec raison Grassmann (au moins dans son Dictionnaire) et Macdonell, 158 et 159 maintiennent partout le sens de «sommet, plateau» que défend avec de bons arguments Bergaigne, 182.

Plus simplement le poète de IV, 19, 3 dit que Vṛtra a été frappé *aparván*, c'est-à-dire «dans un endroit (de son corps) sans articulation» (Geldner; ou peut-être «de façon à être désarticulé»), ou bien *parvaçáḥ* «en morceaux, membre à membre» [1], qui précise anthropomorphiquement *ví-ruj-* VIII, 6, 13 et *ví-yā-* 7, 23 et qui a inspiré l'image *gór ná párva* (p. 134), le *purutrā́... vyàstaḥ* du vers I, 32, 7 et le pluriel *skándhāṃsi* I, 32, 5. En présence de ces formes, il vaut mieux entendre *víparvam*, I, 187, 1, adverbialement «membre à membre» (Geldner; = *viparvāṇam* Nir. IX, 25), non comme épithète de nature «démuni d'articulations» (*vicchinnasaṃdhikam* Sāy.).

Le parallélisme plusieurs fois noté entre les traits attribués à Indra et ceux qui décrivent Vṛtra se retrouve dans cette question des blessures [2] : le RV. ancien connaît une blessure d'Indra (*nivividhvā́n, nívíddhaḥ*) à la mâchoire (*hánū*) IV, 18, 9 : cette blessure est mise au compte du démon Vyaṃsa qui, pour autant qu'il existe réellement (p. 158), n'est qu'un succé-

d'interprétation d'*ūrdhvasānā́-?*); enfin pour *ghṛtásnu-* qui en outre a subi une confusion particulière avec *ghṛtasnú-* (Oldenberg, I, p. 15) et *ghṛtasnā́-*.

[1] *Parvaçáḥ* n'est pas nécessairement appliqué à une personne : la montagne a été fendue *parvaçáḥ* I, 57, 6. — Le motif de la «répartition» des membres de V., qui repose apparemment sur RV. *parvaçáḥ*, a été élaboré diversement dans les Br., cf. p. 135 et Hillebrandt, 216. Traces dans la légende de Višap, B. Geiger, *Aməša Spəntas*, 65.

[2] Indra est atteint au visage MhBh. V, 9, 52; à la mâchoire (*hanau*) BhPur. VI, 12, 4; à l'œil TS. VI, 1, 1, 5; KS. XXIII, 1 : 73, 10 = KapS. XXXV, 7 : 182, 15; d'où le développement ÇB. III, 1, 3, 12. Blessures diverses JB. I, 354; PB. IX, 5, 7; KS. XXXIV, 3 : 37, 17; XXXI, 8 : 10. 6 = KapS. XLVII, 8 : 291, 20. Plus vaguement l'AV. II, 29, 7 dit *índraḥ.. . . viddháḥ*, que Sāyaṇa réfère à V., sans doute d'après RV. IV, 18, 9.

dané de Vṛtra, en sorte qu'on peut se demander si les blessures de Vṛtra au livre I ne dériveraient pas de cet hymne. Il est probable aussi que I, 32, 12, le poète fait allusion à une blessure «au coin de la bouche» (Geldner; Bergaigne, III, 61) causée par Vṛtra : *sṛké yát tvā pratyáhan devá ékaḥ.*

Une série de formules roule autour du mot *márman-* : «(I.) a trouvé le point mortel de V.» *vṛtrásya cid vidád yéna márma* I, 61, 6. De façon plus concise, il lance le foudre «sur le *márman-* de V.» *vṛtrásya mármaṇi* VIII, 100, 7[1]. Mais ailleurs les poètes jouent avec le contraste entre *márman-* et *amarmán-*, qui est explicite III, 32, 4 *vivédāmarmáṇo mányamānasya márma*[2] «(I.) trouva le point mortel de celui qui se croyait sans point mortel»; abrégé et secondaire V, 32, 5 *amarmáṇo vidád íd asya márma* (mélange de III, 32, 4 et de I, 61, 6), qui s'applique peut-être à Çuṣṇa. Enfin au vers VI, 26, 3 le terme *amarmán-* libéré du cadre formulaire évoque un démon qui peut être Vṛtra, et joue le rôle d'une épithète de nature.

Armes de Vṛtra : aux livres I et II, il est fait allusion au «brouillard» dont Vṛtra «se revêt», *míhaṃ vásānaḥ* II, 30, 3; au «brouillard et (à) la grêle (qu'il) répand», *yā́m míham ákirad dhrādúnim ca* I, 32, 13; repris au livre X sous forme impersonnelle, *míhaḥ prá tamrā́ avapat támāṃsi* 73, 5 «(I.) dispersa les brouillards ténébreux» (voir plus loin le motif de *támas-*). On peut imaginer qu'a pris corps autour de Vṛtra le thème de la *míh-* (qui ne lui est pas propre, Hillebrandt, 184), tel qu'on le trouve III, 31, 20 (hymne à Indra) *míhaḥ pāvakā́ḥ prátatā*

[1] La MS. I, 10, 14 : 154, 7 = KS. XXXVI, 8 : 75, 21 reproduit parfaitement la formule du RV., *devā́ vaí vṛtrásya márma nā́vindan*, et cf. la recommandation d'un poète atharvanique : *mármaṇi vidhya* V, 8, 9.

[2] De la même manière, *mányamāna-*, justifiable I, 33, 9 parce qu'opposé à *ámanyamāna-*, ne peut guère s'expliquer II, 12, 10; X, 8, 9, que par les formules où le mot est accompagné d'un déterminant, ainsi II, 11, 2 *ámartyam. . . mányamānam.*

abhūvan «les brouillards étendus se sont éclaircis» (autres références chez Geldner). Le «fils du brouillard» *mihó nápātam*, c'est-à-dire la pluie I, 37, 11, devient V, 32, 4, en récit indraïque, le qualificatif d'un personnage apparenté à Vṛtra.

Au livre I également, le tonnerre et l'éclair paraissent des attributs de Vṛtra, *nāsmai vidyún ná tanyatúḥ siṣedha* 32, 13 «ne lui servirent de rien [à lui V., cf. Geldner et Oldenberg] éclair et tonnerre». Ce passage est interprété au même livre, en termes plus recherchés, *ná vépasā ná tanyaténdraṃ vṛtró ví bībhayat* 80, 12 «ni par la fulguration [ainsi, à peu près, Pischel, *Ved. St.*, I, 304], ni par le tonnerre[1] Vṛtra n'a épouvanté I.». Il se peut qu'ici encore il y ait eu transfert à Vṛtra d'éléments appartenant en propre à son adversaire.

On a utilisé plus haut X, 73, 5 qui combine le thème du brouillard et celui des «ténèbres», *tamrā́ḥ* et *támāṃsi*. Ces ténèbres apparaissent sous deux aspects dans ces récits : le plus souvent comme séjour de Vṛtra, *asūryé támasi vāvṛdhānám* V, 32, 6 «lui [V.?] qui grandissait dans les ténèbres sans soleil», *yúyutsantaṃ támasi* 5 (cf. p. 126), *tamogā́m* 4 «qui va dans les ténèbres» : application d'une donnée générale suivant laquelle l'habitat des ennemis des dieux est défini comme ténébreux, Bergaigne, 187. En sorte qu'il y a un certain flottement entre la notion des «ténèbres» et celle du démon qui les occupe, d'où le vers X, 73, 5 cité plus haut et le vers I, 173, 5 (*vavavrúṣaḥ... támasaḥ*) cité p. 103. La mention abstraite du *támas-*, comme on l'a déjà remarqué, tient lieu de Vṛtra : au vers I, 54, 10 l'expression recherchée *apā́m... dharúṇahvaraṃ támaḥ* «ténèbres qui oppriment [qui ébranlent, Geldner] le réceptacle des eaux» n'est au fond qu'une périphrase pour dési-

[1] *Tanyatā́* Augenblicksbildung, Oldenberg. En fait les instrumentaux de la légende de Vṛtra sont tous des trisyllabes : un **tanyatunā*, inévitable morphologiquement (Wackernagel, III, 146), eût été isolé; a pu jouer l'influence des finales en *-tā*, *op. cit.*, 116.

gner Vṛtra, et de même *támasā párīvṛtam . . . arṇavám* II, 23, 18 «l'océan enveloppé de ténèbres» n'est que la contre-partie immatérielle du *vṛtrám . . . támasā párīvṛtam* X, 113, 6 [1]. Nous savons maintenant de quel côté chercher le point de départ de ces images. Ailleurs le *támas-* n'est plus qu'un cadre, après le combat : X, 113, 7 *dhvāntáṃ támó 'va dadhvase haté* «les ténèbres enveloppantes [d'où X, 73, 11 *ápa dhvāntám ūrṇuhí* «développe les ténèbres»] se dissipèrent [Geldner, *Kommentar,* ad loc.] quand (V.) fut tué» (transposé peut-être en style ésotérique I, 164, 29 *dhvasánau . . . vavrím?*). Le banal *dīrgháṃ táma āçayat* I, 32, 10 «il se coucha pour de longues ténèbres» est en corrélation avec (*támasi*) *harmyé,* p. 126.

Le bruit : c'est la racine *çvas-* qui intervient d'ordinaire, sous forme d'un participe apposé à Vṛtra : *çvasántam . . . dānavám* V, 29, 4 (cf. *çvasanásya . . . çúṣṇasya* I, 54, 5), d'où *çvasántam* seul VIII, 21, 11 (et *çāçvasataḥ* X, 48, 6); ici sans doute *çuṣántam . . . vṛtrám* I, 61, 10 (pour *çuṣāṇám,* d'après *çvasántam* [?]); comme nom d'action : *vṛtrásya . . . çvasáthāt* VIII, 96, 7. Isolément *nádantam áhim* VI, 17, 10 (fait sur *çvasántam*) et *áheḥ svanāt* I, 52, 10. Une épithète de sens moins défini est *dódhat-,* sans doute «qui ébranle, qui agite» (dit des *vắta-*), appliquée à Vṛtra I, 80, 5; VIII, 6, 6 et probablement II, 21, 4. Au livre X, le terme passe à l'état d'épithète générique d'un «combattant» affrontant Indra 171, 2.

[1] Cf. p. 102. L'aboutissement ultime est l'équivalence Vṛtra : *támas-* des lex. (p. 101). Le motif des ténèbres n'est plus guère utilisé après le RV.; on a toutefois [*índraḥ*] *támaso nír amucyata* MS. III, 3, 7 : 39, 18, en conclusion indirecte d'un récit Indra-V.; de façon analogue, *támasā gṛhītáḥ,* ibid. II, 5, 3 : 50, 14. Le BhPur. VI, 9, 17 parle des «eaux recouvertes par les ténèbres» *āvṛtāḥ . . . tamasā,* à propos du même récit; et le MhBh. V, 10, 40, des «régions célestes» qui à la mort de V. sont «dégagées de ténèbres» *diço vitimirābhavan,* cf. RV. III, 31, 20; X, 113, 7. Mais il s'agit de descriptions purement littéraires.

Il y a lieu de rapprocher *dudhrá-*, qualifiant les ennemis d'Indra VIII, 66, 2 et *dúdhita-* qui, non sans raison, est associé aux *támāṃsi* dans un hymne à Indra (II, 17, 4) où le dieu est représenté comme «enroulant» les ténèbres : inverse du *vṛtrám vavrivā́ṃsam*, p. 102 [1].

La magie : le fait que Vṛtra ait utilisé des procédés magiques, n'est indiqué qu'une fois II, 11, 10 *ní māyíno dānavásya māyā́ ápādayat* «il fit tomber les magies du magicien Dānava» : encore le libellé vague de la formule montre qu'on a affaire à un thème général, dont l'application à Vṛtra résulte d'un accident; de fait, on ne rencontre ailleurs que l'épithète *māyínam* II, 11, 5, *māyāvínam* 9, peut-être (allusivement) *māyíni* V, 48, 3, et le composé *áhimāya-* (adressé à Pipru ou aux dieux), s'il est vrai qu'il faille l'entendre avec Bergaigne, 205 «dont les magies sont semblables à celles de l'*áhi-*», (aussi *éhimāya-* I, 3, 9 ? Cf. Oldenberg); enfin X, 111, 6, la mention des *māyā́ḥ* semble élargir secondairement une formule en *ví-han-* dont le régime attendu est Vṛtra : *ádevasya çūçuvānasya māyā́ḥ* | *ví. . . jaghantha* «les magies de l'athée gonflé (d'orgueil), tu. . . as tué(es)». Dans tous les autres passages,

[1] Les mêmes termes demeurent en usage après le RV. : *çvas-* Pur. Pañcalakṣaṇa, édit. Kirfel, 207 (str. 35); MhBh. XII, 282, 2 et 3; mais surtout *nad-* (V. est comparé à un *nadá-* RV. I, 32, 8); MhBh. III, 101, 13; XII, 281, 11; 282, 7 et 9; BhPur. VI, 11, 6; 9, 14; *vi-nad-* PB. XII, 13, 4 est introduit en vue de l'étymologie du *nānada-*, mais le même texte rappelle XIII, 4, 1, qu'au meurtre de V. il y a eu un grand *ghoṣa-*. La légende de Višap mentionne aussi le «bruit», B. Geiger, *op. cit.*, 65. Dans l'AV. la notion de *nad-* est transférée aux rivières III, 13, 1 (en vue d'une étymologie), et *dúdhataḥ* III, 6, 2 est simple épithète de *çátrūn* (état du RV récent), mais dans un vers qui porte immédiatement après la formule *índreṇa vṛtraghnā́*. Le tout est fait de réminiscences fragmentées. — Ici sans doute RV. VIII, 51 [Vāl. 3], 8 : *vadhaíḥ çúṣṇaṃ nighoṣáyan* (analogue 50 [Vāl. 2], 8) «en faisant hurler Ç. par ses coups mortels», cf. Neisser, II, 94. — *Vajram abhyanadat* JB. III, 189.

la magie de Vr̥tra répond à celle d'Indra et en dérive : exemple net d'un transfert formulaire d'Indra à Vr̥tra destiné à nourrir la fiction vide du personnage démoniaque : *prá māyā́bhir māyínaṃ sakṣad índraḥ* V, 30, 6 «I. a dominé par ses magies le magicien»; *tvám māyā́bhiḥ... māyínam... vr̥trám ardayaḥ* X, 147, 2 (et de même, plusieurs fois, hors du mythe de Vr̥tra). Le jeu est plus évolué dans *ā́n māyínām áminā̄ḥ prótá māyā́ḥ* I, 32, 4 «et que tu détruisis les magies des magiciens», d'où peut sortir, avec ellipse du régime, *prá māyínām amināt* III, 34, 3 (strophe à jeux de mots, Geldner). Enfin les deux magies adverses sont imbriquées dans *māyā́(ḥ)* X, 73, 5, qui paraît contenir *māyā́bhiḥ* + *māyā́ḥ* (Oldenberg). Avec la magie d'Indra, on retombe sur des données productives (Oertel, *J.A.O.S.*, XXVI, 195 Charpentier, *Brahman*, I-II, 49), mais qui n'en sont pas plus précises : quant à son contenu, on sait que les indications védiques sont plutôt pauvres (Geldner, *ad* I, 51, 9); les récits de Vr̥tra ne présentent à cet égard qu'une seule allusion concrète, I, 32, 12 *áçvyo vā́ro abhavas tád indra* «tu te changeas alors en un crin de cheval, ô I.», dont on ignore d'ailleurs la portée réelle[1].

Le motif des eaux. — Le meurtre de Vr̥tra est souvent uni au motif de la libération des eaux, que ce dernier soit présenté comme la cause, ou comme la conséquence, ou comme circonstance accompagnante (avec ordre logique inversé X, 133, 2). Sans étudier de façon complète ce procès mythique, et en

[1] De I, 32, 12, Geldner rapproche TB. *só 'çvo vā́ro bhūtvā́ párāṅ ait*, mais la formule est ici appliquée à Agni et faite pour une étymologie; cf. aussi Yt XIV, 31. — Le rôle de V. comme «magicien» n'est plus attesté dans les Br. et le MhBh. se limite à des formules vagues en *māyām* XII, 281, 28; *mahāmāya* 20. Dans l'Avesta on a rattaché à la même notion le terme *hazaṇrā. yaoxšti-* qui se réfère à Aži Dahāka (ainsi, B. Geiger, *op. cit.*, 65). Mais M. Benveniste a montré de façon convaincante (*B.S.L.*, XXIX, 104) qu'il faut entendre «aux mille activités».

se limitant aux cas où il est directement lié avec Vṛtra [1], on relèvera d'abord le groupe examiné p. 102, type *apó vavrivā́ṃsam* (et analogues). Ensuite les formules où les eaux sont «dévorées par le serpent» *sṛjáḥ síndhūm̐r áhinā jagrasānā́n* IV, 17, 1, repris textuellement X, 111, 9, mais avec une portée générale, hors de contexte narratif et sous la forme abstraite qui caractérise le livre X (cf. Bloomfield, *RV.Repet.*, 220) [2]. En

[1] La liaison des eaux et de V. demeure très vivante après le RV.; outre les faits des notes suivantes, cf. le mantra YV. commun en *yuṣmā́n índraḥ* (*Ved. Conc.*), affirmant qu'I. «a choisi» les eaux et «fut choisi» d'elles; les eaux tuent V., ÇB. III, 9, 4, 14; V. mort s'écoule vers elles, I, 1, 3, 5. Tout proche de la phraséologie ṛgvédique, Çāntikalpa X, 1 *yaḥ... vṛtraṃ ca hatvā saritaḥ prasarjata.*

[2] *Khādoarṇāḥ* V, 45, 2 (hors des faits relatifs à V.) qu'on serait tenté de rapprocher (Grassmann, *s. v.*), paraît bien à laisser à l'écart, Neisser, II, 79. — Cette notion du démon «dévorant» a joui d'une grande fortune dans la littérature postérieure, où d'ailleurs la signification première du mythe tendait à s'effacer. Dans le MhBh. et les Pur., V. avale I. et les mondes (Hillebrandt, 220, Geldner, *Ved. St.*, II, 297), par exemple, dans une formule en *gras-*, MhBh. V, 10, 3 et 16; 9, 52 (et cf. Rām. VII, 85, 11). Dès les Br. la notion est très élargie : V. s'empare d'Agni-Soma (= les absorbe) Hillebrandt, 208; le bétail est «dans V.» KS. XXVIII, 9 : 163, 16 et 164, 7 = KapS. XLIV, 9 : 264, 13 et 265, 7; KS. XXIX, 7 : 175, 16 = KapS. XLV, 8 : 274, 12; «tout est en V.» ÇB. V, 5, 5, 1; de façon plus lointaine, V. est posé comme équivalant à *udára-* TS. II, 4, 12, 6; MS. II, 4, 4 : 41, 18 et cf. ÇB. I, 6, 3, 17, S. Lévi, *Doctrine du sacrifice*, 169; ou enfin V. est *annādá-* ÇB. I, 6, 3, 11 et 17-22. Caland, *Festg. Jacobi*, 240 a montré que Rāhu repose sur la conception védique de V. «avaleur», et Svarbhānu doit reposer aussi sur elle, dont M. Pisani interprète joliment le nom par «qui avale le soleil», *R.S.O.*, XIV, 310. Dans l'Avesta un certain Aži est «avaleur de chevaux, avaleur d'hommes» Y. IX, 11. D'ailleurs il est vraisemblable que, dès le RV., V. est désigné comme «avaleur» ou «mangeur» : tels paraissent le sens de *jígartim*, V, 29, 4 (qui déclenche un «contre-avaleur» *índro apajárgurāṇaḥ*, ibid.), celui de *atrám* V, 32, 8 (cf. *atrá-*, *atrín-*, *áçna-*, termes génériques ou noms démoniaques); ou «insatiable» *átṛpṇuvantam* IV, 19, 3 et probablement *asinvám*, V, 32, 8 (*sapatnānām avakṣeptāram* Sāy.!). Ces attributions ont favorisé l'image inaccoutumée I, 54, 10 «la montagne est dans les entrailles de V.» (p. 147), sans qu'il y ait vraisemblance à accrocher ici avec Geldner, *op. cit.*, 297 et 293 les formes de l'hymne X, 124, *antár asmin* 4, *niréhi* 6, non plus que le *ásurasya jaṭhárāt* III, 29, 14 (V. n'est nulle part un Asura dans le RV., p. 166); voir la critique convaincante d'Oldenberg (II, 343). Enfin on laissera

troisième lieu, les formules en *stabh-* : *síndhūn*. . . *tastabhānán* VIII, 96, 18 «les fleuves étayés», c'est-à-dire «enchaînés»; l'image, bien que le verbe soit démuni de régime, fait penser nécessairement à Vṛtra (*asuraiḥ* Sāy. !); mais elle est inusuelle, *stabh-* se référant partout ailleurs à l'«étaiement» du monde par Indra (même VIII, 51, 8 en lien avec les luttes démoniaques), et le vers III, 53, 9 *ástabhnāt síndhum* «il a arrêté le fleuve» est même diamétralement opposé à VIII, 96, 18. Ce vers a pour origine présumée II, 11, 5 où le serpent est décrit comme «ayant étayé les eaux, le ciel» *apó dyā́ṃ tastabhvā́ṃsam*, sorte de contamination entre *apó* [*vavrivā́ṃsam*, ou analogues]. . . *áhim* et *dyā́ṃ tastabhvā́ṃsam*. . . *índram*. Un autre auteur du livre VIII risque enfin un *mahī́r apá stabhūyámānaḥ* «(V. ?) qui obstruait les grandes eaux» 6, 16 [(1)].

Formules en *bādh-* : *badbadhānā́n* V, 32, 1 (*arṇavā́n*); 2 (*útsān*); *badbadhānā́ḥ* IV, 19, 8 (*sīrā́ḥ*); 22, 7 (secondairement, sans substantif apposé). A côté de cette formule «V. opprimant les eaux», celle de «V. opprimant les mondes» *badbadhānásya* **ródasī* I, 52, 10 (écrit *rodasī*, mais la correction est soutenue par VII, 69, 1, cf. Geldner) est un trait isolé, qui semble s'inspirer des phrases plus claires à Indra *ví tú bābadhe ródasī mahitvā́* VI, 29, 5 etc. La mention des «mondes» ne s'engage nulle part ailleurs dans le récit de Vṛtra [(2)].

Formules en *sthā-* et en *dhā-* : les eaux sont «entourées par le serpent» *páriṣṭhitā áhinā* VII, 21, 3, répété II, 11, 2 (ici

indécise la question si *madhupā́m* V, 32, 8 signifie avec Geldner, *Kommentar* «buvant l'eau» et se rapporte à V., comme ibid. *árṇam*, qui serait pour **arṇapam*.

(1) *Stabh-* est maintenu dans le même contexte AV. *yáthā vṛtró imā́ ā́pas tastámbha* (*vṛtrá-* nominatif comme dans le RV. récent) VI, 85, 3, nettement allusif; et MhBh. V, 9, 49 *divaṃ stabdhvā*.

(2) Toutefois les autres ensembles démoniaques parlent quelquefois d'un effort contre le ciel ou les mondes, VIII, 6, 17; I, 51, 9; II, 12, 12.

l'absence de *apáḥ* et la brisure de la relative *yā́ ápinvaḥ* autorisent à penser que le vers du second livre est emprunté, quoique Bloomfield, *op. cit.*, 166, ne se prononce pas); mais au vers IV, 19, 8, les eaux sont simplement *páriṣṭhitāḥ* «entourées», comme VI, 17, 12 «le grand remous des rivières» est *vṛtám* (p. 103) et, *ibid.*, «la vague des eaux» est *páriṣṭhitam* : l'image impersonnelle contraste avec la périphrase personnelle, imitante, du livre I, *ā́paḥ | yā́ç cid vṛtró* [*vṛtrá-* nomin. !] *mahinā́ paryátiṣṭhat* 32, 8 «les eaux que V. a entourées de sa grandeur» : influencée probablement par les *praçasti* grandiloquentes à Indra, du type *abhí yó mahinā́ dívam. . . babhū́va* III, 59, 7. Mais VI, 72, 3 on retombe sur un *apáḥ pariṣṭhā́m* apposé à *áhi-*Vṛtra. L'image se développe et se complique I, 54, 10 où Indra, au lieu d'abattre le démon qui obstrue les eaux, est représenté «attaquant et ruinant tous les barrages posés par le *vavrí-* [p. 104] dans le cours des rivières [litt. dans les courants de la rivière ?]» *abhī́m índro nadyò vavríṇā hitā́ víçvā anuṣṭhā́ḥ pravaṇéṣu jighnate* (à peu près conforme à Geldner); *anuṣṭhā́-* rentrerait ainsi dans le groupe des termes en *sthā-* décrivant la situation des eaux avant le combat de Vṛtra, et le vers s'appuierait à son tour sur *ví vájreṇa pariṣádo jaghāna* III, 33, 7 «(I.) détruisit les investissements à l'aide de son foudre», d'où toute mention de Vṛtra est absente. Une autre formule impersonnelle est *apā́m apidhā́nāvṛṇor ápa* I, 51, 4 «tu ouvris les fermetures des eaux», qui achemine au *vṛtrám avṛṇot* (cité p. 104) et qui a pour contre-partie, dans le mythe de Vala, *ápa hí valáṃ váḥ* II, 14, 3 ou *valásya. . . ápāvaḥ. . . bílam* I, 11, 5. Les formules en *ápi* se passent d'ailleurs aisément de Vṛtra : on a *ápihitāny áçnā riricáthuḥ* IV, 28, 5 «vous avez libéré à l'aide de la pierre [= du *vájra-*] les choses bouchées», c'est-à-dire (malgré Geldner) «les eaux»[1], puisqu'au premier vers du

[1] Comme sans doute dans le mantra YV. commun (MS., KS., VS., TB.) *jaghā́na vṛtráṃ ví dúro vavāra.* — Cf. aussi RV. IV, 16, 8, cité p. 125.

même hymne figure la formule plus claire *ápāvṛṇod ápihiteva khā́ni* «il a ouvert les orifices qui étaient comme bouchés», cf. aussi le *apā́m bílam ápihitam* «la fente bouchée des eaux» I, 32, 11. Aussi bien on voit qu'ailleurs le foudre d'Indra «perce» directement «les orifices des rivières» II, 15, 3 ou, de façon plus concise, «les eaux» mêmes I, 32, 1 et cf. V, 32, 1 *a*. Mais l'expression *tvám arṇavā́n badbadhānā́m̐ aramṇāḥ* V, 32, 1 *b*, qui fait difficulté (Oldenberg), implique l'intervention tacite, sinon d'un «démon», du moins d'une puissance défensive («tu as supprimé [ce qui maintenait] les flots bloqués») personnifiée ailleurs en Çuṣṇa : *çúṣṇam. . . rāmáyat* I, 56, 3. De même qu'*áhi-* (ci-dessus) est *apā́ḥ pariṣṭhā́m*, Vṛtra est *paridhím̐ nadī́nām* «blocus des rivières» III, 33, 6 (terme toujours abstrait), et c'est la résistance manifestée ailleurs par un Vṛtra personnel que vise certainement (Geldner, Oldenberg, etc.) la formule interrogative de IV, 18, 6 *kám ā́po ádrim paridhím̐ rujanti* «quelle montagne comme obstacle les eaux brisent-elles?». De même on a *valásya paridhī́n* I, 52, 5 et *apadhā́ valásya* II, 12, 3 «dans la cachette [Oldenberg; Neisser, I, 47] du *valá-* [et en même temps : de Vala]». Plus brièvement VII, 94, 12 il est question d'un *udadhím* «réceptacle des eaux» (cf. *apā́m. . . dharúṇa°* I, 54, 10) que *hánmanā hatam* contigu oriente vers le mythe «de Vṛtra». On voit à quel point les valeurs de «défense» prévalent dans ce groupe de formules [1].

Isolément : *udagrābhásya* IX, 97, 15 «saisisseur des eaux» *apó bíbhratam* X, 113, 6 «mainteneur des eaux» et, de façon redondante, I, 32, 11 *dāsápatnīr áhigopāḥ. . . níruddhā*

[1] Sans que cette «défense» prenne la forme concrète, précise (*púraḥ*) qu'elle a dans les formules de Çambara. Bergaigne, 211 à propos de I, 174, 2, va trop loin en ce sens. La notion d'ouvrages fortifiés ou de villes fortes frôle la phraséologie de Vṛtra (cf. aussi p. 118 et *passim*) sans coïncider exactement avec elle.

ápaḥ «les eaux ayant le *dāsá-* pour maître, gardées par le serpent, entravées». Sur le groupe en *çī-*, voir p. 147 [1].

La situation de Vṛtra. — Les formules précédemment citées conduisent à décrire la position de Vṛtra. Ici à nouveau les faits sont assez flottants. Le verbe typique est *çī-* «être couché», dans les formes *çáyate, áçayat, çáyānam* (et avec *á* et *pari*), qui d'ailleurs n'est nettement rapporté à Vṛtra qu'au livre I : aux autres livres la mention d'*áhi-* ou le contexte général indiquent assez qu'il s'agit du même mythe. Le verbe s'applique tantôt à la position de Vṛtra avant le combat, tantôt à la mort du démon : ainsi *dīrghám táma áçayat* I, 32, 10 (cité p. 138), sans qu'il soit toujours possible ou utile de distinguer (X, 124, 1 *dīrghám táma á-çī-* décrit un état temporaire). Le motif en *çáyate* vaut communément pour le «repos» des ennemis vaincus, et rien ne délimite la légende de Vṛtra à cet égard; on signalera seulement le nom d'action *çayáthe* [*jaghána*] VI, 17, 9 «à l'endroit où il gisait», et le juxtaposé *patsutaḥçīḥ* «couché aux pieds (des eaux)» I, 32, 8 [2], qui paraît condenser le [*apáḥ*]... *áçayat... pádyāsu*, même légende, VIII, 6, 16 [3].

[1] Le contact entre V. et les eaux est loin de se borner à ces phrases; la présente étude en fournit partout des illustrations, cf. notamment p. 141. Un trait original apparaît dans un hymne récent X, 124, 8 : les eaux y sont représentées «s'écartant, dégoûtées, de V.» *bībhatsúvo ápa vṛtrád atiṣṭhan,* thème que semble développer le ÇB. I, 1, 3, 5, *tásmād u haíka ápo bībhatsáñ cakrire* (Geldner, *Ved. St.*, II, 303), et cf. aussi VII, 2, 3, 2 et (Soma substitué à V.) MS. IV, 5, 8 : 75, 5. On reconnaîtra dans X, 124, 8 avec Oldenberg, bien moins une confusion pré-ṛgvédique Varuṇa-Vṛtra (Bergaigne et Geldner cités chez Oldenberg) qu'un simple mélange de formules, dans un mythe qui cessait d'être vivant. Le passage des fleuves de la domination de Varuṇa à celle d'Indra (vers 7) rappelle au poète qu'ils furent aussi, durant un temps, soumis à Vṛtra.

[2] *Patsutaḥ°* : Wackernagel, II, 1, 212 et cf. *apsumánt-, pṛtsúṣu*, peut-être *pṛtsutúr-* (à cause de *pṛ́tanānām tarutá*); cf. aussi *pattatáḥ* AV., *nastataḥ* MhBh.

[3] Les Br. et notamment le ÇB. utilisent *çiçye* ÇB. I, 1, 3, 4; 6, 3, 16 (précisé par *sáṃlīnaḥ*, cf. RV. II, 11, 5); II, 5, 3, 3 *áçayáḥ* V, 5, 5, 6 *páry açayat* MS. II, 4, 3 : 40, 13; IV, 5, 1 : 62, 14.

Des équivalents plus rares de *çī-* sont *kṣiyántam* II, 11, 5; 12; 11; III, 30, 8; *niṣattam* [*vṛtrám?*] V, 32, 5; *çiçriyāṇám* I, 32, 2; le pléonasme *gúhā hitáṃ gúhyaṃ gūḷhám* II, 11, 5 «qui s'est mis dans une cachette, se cachant, caché» est répété mécaniquement au livre X (148, 2), dans un contexte différent et sans doute attiré par le pāda précédent qui était commun aux deux hymnes, cf. Bloomfield, *op. cit.*, 166. Une autre amplification, *víyatam abudhyám ábudhyamānaṃ suṣupāṇám* «étendu [*çithilāṅgam* Sāy.], non éveillable, ne s'éveillant pas, endormi [ou : endormi pour ne plus se réveiller]» IV, 19, 3, sort du motif en *svap-*, variante de *çī-*, qu'on retrouve dans *sasántam* «dormant» I, 103, 7 et, inversé, dans *siṣvapaḥ* I, 121, 11 (p. 125). Autres variations : *práyutam* «sans souci» V, 32, 2 (*udyuktam* Sāy.); *ohānám* V, 30, 6, et *abhy óhasānam* VI, 17, 9 «qui épie» d'après Grassmann, mais cf. p. 161.

Ces indications entraînent naturellement à leur suite quelques données spatiales : Vṛtra gît tantôt «sur la montagne», tantôt «dans les eaux». La première phrase est propre au livre I : *párvate* 32, 2, d'où, plus expressivement, 54, 10, *vṛtrásya jaṭháreṣu párvataḥ* «la montagne (était passée) dans les entrailles de V.» : développement possible du motif en *jagrasāná-*, p. 142. La mention de la montagne est la résultante attendue du rôle que joue cet élément, associé aux rivières, dans la libération des eaux (v. les formules chez Hillebrandt, 160), et qui a abouti à l'équation *girir vai vṛtráḥ* p. 102 [1]. De façon plus vague, on a *pṛthivyáḥ* I, 80, 1, *bhúmyāḥ* 4 (à côté de *diváḥ*), *upapṛ́k pṛthivyáḥ* 32, 5 «contre terre»; plus vague

[1] La juxtaposition de la mort de V. et de la brisure des montagnes est attestée I, 32, 1; le thème des montagnes fendues intervient I, 57, 6 à l'endroit précis où l'on attend celui de V. (analogue IV, 17, 3) : Hillebrandt, 162, rejette à tort, semble-t-il, l'intention vṛtraïque du vers, cf. Geldner. Un rapport moins direct entre V. et *girí-* est indiqué ÇB. III, 4, 3, 13 = 9, 4, 2 = IV, 2, 5, 15. Sur l'appartenance probable de *sā́nu-* au groupe *párvata-, girí-*, cf. p. 135.

encore *amuyā́ (çáyānam)* 32, 8 «là-bas» : par combinaison de ces deux derniers passages, le livre X (hors du cycle de Vṛtra, mais dans un hymne guerrier à Indra) donne *pṛthivyā́ ā́pṛ́g amuyā́ çáyante* 89, 14 «ils gisent là-bas contre terre»[1]. Un trait isolé est *ní tám pádyāsu çiçnathaḥ* VIII, 6, 16 «tu l'as écrasé sous les sabots [de tes chevaux? Mention des *hári-* dans ce mythe I, 52, 8]», ou peut-être simplement «à terre, sous toi» (Geldner, *Glossar*), cf. *ní kramīḥ padā́* I, 51, 6.

La mention des eaux pour séjour de Vṛtra est évidemment celle qui découle le plus directement des conditions générales du mythe. Elle figure sous des aspects assez nombreux, mais qui ne portent aucune réelle innovation : *āçáyānaṃ sirā́su* I, 121, 11; *síndhum āçáyānam* II, 11, 9; *pariçáyānam árṇaḥ* III, 32, 11 = IV, 19, 2 = VI, 30, 4; *apáḥ... ā́çayat* VIII, 6, 16; *apá āçáyānam* V, 30, 6; douteux : *árṇam... çáyānam* V, 32, 8 (Bergaigne, *Lexique*, *J. As.*, 1884, II, 201; mais sûrement pas *dā́nuṃ çáyānam* II, 12, 11, Bergaigne, 220). Appartiennent ici les formules déjà citées en *apsv ápīvṛtam* (p. 102) ou *apáḥ... tastabhvā́ṃsam* (p. 143); le nom des «eaux» est lieu d'origine dans *adbhyáḥ* I, 80, 2, entraîné par le préverbe *níḥ* (cf. le groupe en *níḥ* p. 149). Sans que *pravát-* soit un synonyme de *ā́paḥ* (Oldenberg, *Festschr. Windisch*, 119), le mot s'accouple volontiers aux notions de «rivières», et pénètre ainsi dans le mythe de Vṛtra au vers IV, 17, 7 *práti pravátā āçáyānam* «couché le long du cours (des rivières)», précisé en *saptá práti pravátā āçáyānam* 19, 3, d'après l'expression conventionnelle *saptá síndhūn*. De ce *pravát-* est très voisin *pravaṇá-*, qui figure dans un groupe d'hymnes contigus du livre I, au locatif singulier 52, 5 et 6; 57, 1; pluriel 54, 10 (*nadyàḥ... pravaṇéṣu* [?] p. 144), d'où provient l'indication isolée (52, 6) que Vṛtra est «difficile à saisir dans le courant»;

[1] Rappel de cette expression dans ÇB. I, 6, 3, 17 *mā́muyā́ bhūvam*. Cf. Neisser, I et II s. v. *ā́pṛ́c-*.

pravaṇé durgṛ̥bhiçvanaḥ[1]. Le livre I élabore ailleurs la notion des «eaux» séjour de Vṛtra mort : «elles franchissent le (lieu) secret de V.» : *vṛtrásya niṇyám ví caranty ā́paḥ* 32, 10, qui développe le vers 8 *áti yanty ā́paḥ* «les eaux vont par-dessus (son corps)»; *niṇyám* en même temps fait allusion au groupe *gúhā hitám gúhyam gūḷhám* II, 11, 5. Le même hymne (I, 32, 10 *a-b*) porte *kā́ṣṭhānām mádhye níhitam çárīram* «au milieu des lits (des rivières) son corps est déposé»; comme *pravát-*, *kā́ṣṭhā-*, proprement «carrière», en s'agrégeant aux récits de Vṛtra, frise le sens de «eaux» (cf. Nir. II, 15), et reçoit les épithètes *átiṣṭhantīnām* et *aniveçanā́nām*, comme on a *átiṣṭhantam... sárgam* X, 89, 2 et *ániviçamānāḥ... ā́paḥ* VII, 49, 1.

Enfin le livre VIII signale par deux fois qu'Indra «a lancé V. hors des sphères élevées» : *nír indra bṛhatíbhyo vṛtrám dhánubhyo asphuraḥ* 3, 19, et qu'il «a soufflé le grand serpent hors de l'atmosphère», *nír antárikṣād adhamo mahā́m áhim* 20. D'où l'on a, plus vaguement encore, au livre I, *vṛtrám jaghantha nír diváḥ* 80, 4 (à côté de *nír bhū́myāḥ*) et *rájaso budhnám* «au fond de l'espace» (évocation de *áhir budhnyàḥ* [?]) 52, 6. Le contexte laisse présumer qu'il s'agit de variations purement littéraires, qui d'ailleurs ne nous entraînent pas nécessairement loin du motif des «eaux» : *dhánum bṛhatím* X, 27, 17 est associé aux eaux; *dhánor ádhi* I, 144, 5; X, 4, 3 l'est à *pravát-*, et cf. sur le mot Pischel, *Ved. St.*, II, 69. Quant à *budhná-*, qui a affaire à l'origine avec la notion des eaux (Porzig, *Wörter u. Sachen*, XV, 223), le mot est déterminé par *apā́m* ou par *nadī́nām*. En sorte que ce groupe fournit peu d'appui au rôle présumé du «nuage» dans la légende de Vṛtra, Bergaigne, 201[2].

[1] *-çvan-* paraissant élargir suffixalement un thème *durgṛ̥bhi-* attesté avec le même sens I, 140, 6, mais anomal, Wackernagel, II, 1, 176. Même finale dans *ṛjiçvan-* (cf. *ṛjīpín- ṛjiṣín-*) et dans *mātaríçvan-* (cf. *mātaríbhvan-, mátali-*). Cf. sur ces mots Benveniste, *B.S.L.*, XXXIV, 188.

[2] Les Br. connaissent encore V. séjournant dans les eaux, ou son corps

Les aides d'Indra. — Les instruments concrets (type *vájra-*) ou abstraits, tout au moins de genre animé (*manyú-*, et notamment des féminins pluriels emphatiques, *táviṣīḥ*, *práṇītayaḥ*, *práçastayaḥ*, *abhíṣṭayaḥ*, *sukīrtáyaḥ*, *úpamātayaḥ*, *rātáyaḥ*, *kṣitáyaḥ*, *puṣṭáyaḥ*, *árātayaḥ*, *víbhūtayaḥ* I, 8, 9 [Sāyaṇa]), qui accompagnent les actes des dieux ou des hommes, passent facilement dans le RV. à l'état d'agents qui commandent ces actes : transfert particulièrement fréquent dans le RV. récent, et qui aboutit aux concrétisations signalées p. 98. Dans la légende de Vṛtra on trouve à cet égard une série de mots : «les aides, les élans ont assisté I. lors du combat contre V.», *tám vṛtrahátye ánu tasthur ūtáyaḥ çúṣmā índram* I, 52, 4, développé littérairement en *raghvír iva pravaṇé sasrur ūtáyaḥ* 5, «comme des cavales, les aides coururent sur la pente déclive (au secours d'I.)»[1]. L'abstrait animé *ūtáyaḥ*, en valeur de

recouvert par elles : *sárvāḥ srotyáḥ páry açayat* MS. II, 4, 3 : 40, 13; *apáḥ... páry açayat* IV, 5, 1 : 62, 14; *apsv ádhy ahan* III, 6, 3 : 63, 3 = KS. XXIII, 1 : 73, 19 = KapS. XXXV, 7 : 183, 9; V. meurt dans les eaux TS. VI, 4, 2, 3 = 1, 1, 7; TB. III, 2, 5, 1; I. se cache dans les eaux ÇB. VII, 4, 1, 13. — De façon plus lointaine il est dit RV. VIII, 100, 9 (après la victoire sur V.) que «le foudre gît au milieu de la mer, recouvert d'eau» : *samudré antáḥ çayata udnā́ vájro abhívṛtaḥ*, Oldenberg, *Z.D.M.G.*, XXXIX, 57. De là peut-être l'allusion *apā́m ūrmaú síndhuṣv antáḥ... vájraḥ* IX, 72, 7 (?).

[1] Dans les Br. l'usage «actif» de ces termes est aboli. Mais des instrumentaux abondants décrivent «par le moyen de» quoi le meurtre de V. s'est opéré, prolongement des *vájreṇa*, *çávasā*, etc. du RV. Conformément à la technique de ces textes, ces notions instrumentales sont surtout des récitations ou des rites : *mahānāmnībhiḥ* KB. XXIII, 2; (*chandobhiḥ*) JB. n° 183; *sākamedhaíḥ* ÇB. II, 6, 4, 1; V, 2, 4, 3; *cāturmāsyaíḥ* II, 6, 4, 1; (*prajā́bhiḥ*) 3; (*puroḍā́çena*) V, 2, 3, 7; *paurṇamāséna* VI, 2, 2, 19; XI, 1, 3, 5; *pramaṃhiṣṭhīyena* PB. XII, 6, 6; *abhinidhanena* XIV, 4, 5; *stobhena* XI, 11, 2; XIII, 5, 22; (*ṛgbhiḥ*) XII, 13, 23; (analogue XIII, 4, 1); *uṣṇikkakubbhyām* VIII, 5, 2; JB. n° 50; *marutvatīyaiḥ* KS. XXVIII, 3 : 155, 15 = KapS. XLIV, 3 : 258, 2; (*adbhíḥ*) ÇB. I, 1, 3, 8; *mādhyandinena... savanena* KS. XXVIII, 3 : 155, 9 = KapS. XLIV, 3 : 257, 19; *tribhír devaís triṃçátā* YV (MS., KS., TB., VS., voir *Ved. Conc.*); plus simplement, «grâce à tout» *sárveṇa* ÇB. I, 6, 3, 26. Le lien avec RV. *vájreṇa* est sensible dans l'équivalence *ā́jyena vai vajreṇa devā v. aghnan* KS. XXIV, 9 : 100, 13 = KapS.

sujet, s'oppose nettement à l'abstrait neutre régime, *ávaḥ* et *ávāṃsi* et Geldner rend bien l'esprit, sinon la lettre de l'emploi, en traduisant «Hilfstruppen» (*ad* I, 51, 2; III, 13, 2, etc.). Ailleurs c'est «le sacrifice» qui «aida le foudre (d'I.) lors du combat contre l'*áhi-*», *yajñás te vájram ahihátya āvat* III, 32, 12 (dans une strophe qui joue avec le motif du *yajñá-*); ou le bien le *pitú-* : *yásya tritó vy ójasā vṛtrám . . . ardáyat* I, 187, 1 «(le breuvage) par la puissance duquel Trita détruisit V.» (et cf. 6 *tvā́him ávasāvadhīt*). Tout voisin de la divinité est *dhiṣáṇā-*, sorte d'«Institution» (Oldenberg, *G.G.A.*, 1919, 355), qui apparaît au vers III, 31, 13, pour «déterminer (I.) à écraser (V.)» *mahī́ yádi dhiṣáṇā çiçnáthe dhā́t*. Les allusions à «l'ivresse du (soma) pressuré», *sutásya máde*, n'ont plus rien de spécifique à la légende de Vṛtra et n'indiquent plus qu'un moment, non un instrument (Macdonell, 56); *prábhṛtā mádasya* V, 32, 5 en est un substitut recherché «dans l'offrande (du soma, cause) de l'ivresse». Ou enfin Indra a tué «à l'aide des chevaux bais» *háribhiḥ* I, 52, 8, ou «les brahmanes l'ont fortifié pour tuer le serpent» *brahmā́ṇa índram. . . ávardhayann áhaye hántavā u* V, 31, 4.

Les divinités qui, à titre permanent ou accidentel, sont associées aux exploits d'Indra (Bergaigne, 235, 239) peuvent apparaître en principe dans les récits de Vṛtra. Mais le RV. a peu usé de cette possibilité, et la mention de ces divinités, dans la plupart des cas, atteint moins le Vṛtra personnel que le *vṛtrá-* «(défense) ennemi(e)» dégagé de contexte légendaire; il est clair que ces récits n'engageaient pas profondément la participation divine[1]. C'est à peine une divinité que Pṛthivī,

XXXVIII, 2 : 206, 11, ou *ghṛtena hi vajreṇendro v. ahan* AB. I, 26, 3. Dans un autre ordre de préoccupations, l'AV. a *anénéndro maṇínā vṛtrám ahan* VIII, 5, 3 «grâce à cette amulette, I. a tué V.». On peut mesurer à quel degré la formule mythique traditionnelle est adaptée à des fins nouvelles.

[1] Au rebours des textes ultérieurs, des Br. notamment, qui introduisent

qui IV, 16, 7 «a aidé le foudre d'(I.), en accord (avec lui)» *právat te vájram pṛthivī́ sácetāḥ*. Une autre fois Indra et Soma paraissent entreprendre en commun la lutte (Oldenberg; Bergaigne, 263), *hánāva vṛtrám* X, 124, 6 : ceci peut remonter aux formules du RV. ancien où il est spécifié que Soma a aidé Indra dans la lutte, IV, 28, 1 (hymne à Indra-Soma) *tvā́ yujā́... áhann áhim*, VI, 72, 3 (*id.*) *áhim... hathó vṛtrám*, IX, 61, 22 (hymne à Soma) *yá ā́vithéndram vṛtrā́ya hántave*, II, 22, 4 *devásya* [= Soma, Geldner] *çávasā*, simple réplique personnelle de *sutásya máde*, plus haut. L'association d'Indra et de Viṣṇu (Oldenberg, *Z.D.M.G.*, XXXIX, 60; Macdonell, *J.R.A.S.*, 1895, 175; Caland, *De Incar-*

des «aides» divines multiformes : dans l'AV., Agni tue les *vṛtrá-* avec I. *ágna índraç ca... hathó vṛtrāṇy aprati* VII, 110, 1; MS. I, 10, 14 : 154, 2 = KS. XXXVI, 8 : 75, 16, I. tue V. «avec Agni» *agnínā vā́ ánīkenéndro v. ahan*; de même MS. I, 10, 5 : 145, 20 = KS. XXXV, 20 : 68, 1 = KapS. XLVIII, 18 : 309, 6; MS. III, 9, 5 : 121, 13. «Au moyen d'Agni-Soma» KS. XXIV, 7 : 97, 18 = KapS. XXXVII, 8 : 202, 20; AB. II, 3, 12; TS. I, 6, 11, 6; II, 5, 2, 6; VI, 1, 11, 6 et cf. ÇB. I, 6, 3, 13; Hillebrandt, 211. Indra recourt à Dyāvāpṛthivī TB. I, 7, 6, 6 et cf. TS. II, 5, 2, 5 et 6; à Prajāpati JB. n° 73; TS. II, 5, 2, 2; PB. XII, 13, 4 et 5; XIII, 4, 1; à Kaṇva JB. III, 189. Rôle de Pūṣan MS. I, 10, 5 : 146, 1 = KS. XXXV, 20 : 68, 2; de Mitra KS. XXVII, 4 : 142, 14 = KapS. XLII, 4 : 250, 20; de Mitra-Varuṇa MS. IV, 5, 8 : 75, 12 et 76, 7. Indra demande assistance à Viṣṇu et l'obtient ÇB. V, 5, 5, 1 et 2 et cf. MS. II, 4, 3 : 40, 15; KS. XII, 3 : 164, 21; TS. II, 4, 12, 3; JB. n° 148 (et ainsi jusqu'au MhBh., Hillebrandt, 218; Hopkins, *Ep. Myth.*, 131). Les dieux veulent tuer V. avec Vāyu «*mukhena*» KS. XXVII, 3 : 141, 19 = KapS. XLII, 3 : 250, 5; Vāyu va voir si V. est bien mort, ÇB. IV, 1, 3, 3. Aide des Marut : *marúdbhiḥ* KS. XXVIII, 3 : 155, 9 = KapS. XLIV, 3 : 257, 19 = TS. VI, 5, 5, 1; MS. IV, 6, 8 : 90, 17; plus explicitement *sá etā́bhir devátābhiḥ sayúg bhūtvā́ marúdbhiḥ* MS. I, 10, 14 : 153, 19 = KS. XXXVI, 8 : 75, 13; les Marut dansent autour d'I. ÇB. II, 5, 3, 20; TB. I, 6, 7, 5; MS. I, 10, 16 : 156, 1, cf. Hillebrandt, 213. Dans l'AB. III, 20, 1, I. prie tous les dieux au secours. La BṛhadDev. VI, 122 utilise directement RV. VIII, 100, 12 *a* = IV, 18, 11 *d*.

Dans l'Avesta on peut relever une association de Vərəθraγna avec Vāta et avec Hauma, B. Geiger, *Aməša Spəntas*, 79 et 75 et ci-dessus, p. 20 et 30.

naties van... Wishṇu [1927], 17) a une portée générale considérable, s'il est vrai qu'elle témoigne du transfert à Viṣṇu de matériaux mythologiques primitivement agrégés à (Indra-) Vṛtrahan (cf. sur un fait de ce type, ci-dessous p. 163); mais dans les légendes vṛtraïques, cette association se réduit à peu de chose : la formule *hánāva vṛtrám* VIII, 100, 12, en soi insignifiante, fait sans doute allusion au vers IV, 18, 11, où Indra sur le point de tuer Vṛtra fait appel à Viṣṇu (noter que IV, 18, 11, a un pāda entier commun avec VIII, 100, 12 et mieux en place, Bloomfield, *RV. Repet.*, 222), sans que se compénètrent aucunement les formulaires des deux divinités; enfin le banal *víṣṇunā sacānáḥ* «de concert avec Viṣṇu» VI, 20, 2, peut reposer aussi sur le vers IV, 18, 11. Il est douteux (malgré Oldenberg, *Z.D.M.G.*, XXXIX, 55, qui n'est pas abandonné, *Noten, ad loc.*) que VIII, 100, 2 *vṛtrāṇi jaṅghanāva bhū́ri* vise Indra et Vāyu : l'associé d'Indra n'est pas autrement précisé. En somme le seul couple typique serait ici Indra-les Marut, soit que ces derniers «renforcent» Indra, *yé tvāhihátye... ávardhan* III, 47, 4 et (secondaire [?]) *viçve te átra marútaḥ... ávardhan* X, 113, 3, soit qu'Indra reçoive d'eux l'incitation, *yébhiḥ... iṣitáḥ* III, 32, 4, ou qu'ils «aident» Indra, *āvan... ánv índram vṛtratū́rye* VIII, 7, 24. L'association est mieux définie au vers I, 23, 9 (hymne aux ViçveDeva, tṛca aux Marut) «tuez V., vous associant avec I., avec force» *hatá vṛtrám... índreṇa sáhasā yujā́* (Indra comme allié des Marut : renversement de la conception usuelle, dû à la destination de l'hymne); l'épithète stable à Indra *marútsakhā* se trouve VIII, 76, 2 et 3 en rapport immédiat avec le meurtre de Vṛtra. Enfin au vers III, 47, 3, *pāhi sómam indra devébhiḥ sákhibhiḥ... marúto yé tvā́nv áhan vṛtrám ádadhus túbhyam ójaḥ*, le changement rude de sujet doit s'expliquer par une interférence de formules qu'ont provoquée les représentations des Marut et d'Indra associés, «bois le soma avec

(ces) dieux alliés, les Marut, qui t'assistèrent; tu tuas V.; ils mirent en toi la force».

Le vers I, 165, 6 est en apparence contradictoire avec ces faits d'assistance à Indra; le poète y met dans la bouche du dieu cette plainte *kvà syā vo marutaḥ svadhā́sīd yā́n mā́m ékaṃ samádhattāhihátye* «où était donc votre personnalité [votre conscience ?], Marut, pour que vous m'ayez laissé seul dans le combat du serpent ?» : ceci paraît aller de pair avec VIII, 7, 31 (hymne aux Marut), *kád dha nūnám... yád índram ájahātana* «comment se fait-il que vous ayez abandonné I. ?», à peu de distance du vers 24 où il est dit que les Marut ont été les auxiliaires d'Indra; cette interrogation pourrait être de pure rhétorique (cf. Sāyaṇa), comme l'indique la suite, *kó vaḥ sakhitvá ohate* «qui se flatte de votre amitié ?», et la strophe bâtie sur le même modèle I, 38, 1, cf. Bloomfield, *RV. Repet.*, 70; elle aurait été utilisée comme un trait authentique de la légende de Vṛtra par l'auteur tardif de l'hymne I, 165 [1]. Dans le même ordre d'idées, on a le vers IV, 18, 11, où la mère d'Indra l'informe que «les dieux là-bas (l')abandonnent» *amí tvā jahati putra devā́ḥ*, en suite de quoi Indra lance son appel à Viṣṇu (voir plus haut). Il est assez probable que ces traits développent diversement la notion de «crainte» devant Vṛtra : le vers VIII, 96, 7 (cité ci-dessous p. 156) qui combine les deux éléments, crainte et abandon, fait pour ainsi dire transition.

Notions annexes. — Cette notion de crainte est flottante entre Indra et Vṛtra. D'une part Indra inspire la crainte, thème très général (Bergaigne, 164) qui trouve une application

[1] Sāyaṇa *ad* VIII, 7, 31 rattache ce vers à Vṛtra. Le trait est repris AB. III, 16, 1, *indraṃ vai... sarvā devatā ajahuḥ*, mais le texte poursuit, à l'inverse du RV., *tam maruta eva svāpayo nājahuḥ* et de même, III, 20, 1 (en commentaire de RV. VIII, 96, 7) *maruto hainaṃ nājahuḥ* : d'après RV. VIII, 7, 31, compris comme portant une négation implicite ?

occasionnelle au meurtre de Vṛtra dans le vers I, 80, 11 *imé cit táva manyáve vépete bhiyásā mahī́ | yát...* «ces deux grands (mondes) tremblent de crainte devant ta colère, quand...»; ce vers à son tour résume VI, 17, 9 *ádha dyaúç cit te ápa sā́ nú vájrād dvitā́namad bhiyásā svásya manyóḥ... yát...* «alors le ciel même devant son foudre aussitôt se courba par crainte de sa colère, quand...». D'autre part (livre VIII) Vṛtra est redouté des dieux qui s'enfuient, *vṛtrásya tvā çvasáthād īṣamāṇā víçve devā́ ajahuḥ* 96, 7 «fuyant devant le souffle de V., tous les dieux t'abandonnèrent», *ví yád áher ádha tviṣó víçve devā́so ákramuḥ* 93, 14 «quand devant l'effroi (causé) par le serpent tous les dieux s'enfuirent»[1]. Ces deux conceptions apparaissent comme imbriquées l'une dans l'autre au vers I, 52, 10 *dyaúç cid asyā́mavām̐ áheḥ svanā́d áyoyavīd bhiyásā vájra indra te*, que Geldner traduit (avec des doutes, voir ses notes) «même le ciel vigoureux[2], par crainte du bruit de ce serpent, céda à ton foudre, ô Indra» et cf. Oldenberg. En fait le vers est fabriqué avec des éléments pris aux formules de «crainte» : *ámavān* comme *mṛgásya... ámaḥ* VIII, 93,

[1] Crainte (et fuite) des dieux ou des mondes, MhBh. III, 37, 14; 101 8 et ailleurs; Rām. VII, 85, 12; BhPur. VI, 9, 16. Dans les Br., crainte des dieux, KB. XXIII, 2; AB. III, 20, 1 (note précédente); de Soma, BṛhadDev. VI, 109 et suiv. Dans une strophe où il est fait allusion à V., noter la crainte de la Terre devant «un serpent», AV. XII, 1, 37. — Un thème inconnu au RV. est la peur qu'éprouve V. lui-même, ÇB. V, 5, 5, 2; TS. VI, 5, 1, 1; MS. III, 9, 5 : 121, 14.

[2] Cf. en dernier lieu Neisser, I, 76, sur *áma- ámavant-*; comme on l'a établi ci-dessus pour l'Avesta p. 11, l'*áma-* védique marque en propre l'«attaque» et est déterminé à ce titre par les divinités «offensives», Indra et les Marut; le sens de «crainte» est secondaire. De ce fait le contact (I, 52, 10; VIII, 93, 14) entre les deux notions opposées *áma-* et *vṛtrá-* est significatif, puisqu'il se retrouve avec plus de netteté dans l'Avesta : ici encore le Veda présente, rattachée à la personne de Vṛtra, une notion qui appartenait en propre à Vṛtrahan; sur *emuṣám*, voir ci-dessous, p. 163.

Aži est *sima-* Y. IX, 30, soit à peu près «redoutable». — *Tviṣā* s'applique à V. dans la BṛhadDev. VI, 121, comme reflet probable de RV. VIII, 93, 14.

14 (vers où *tviṣ-* est d'ailleurs déterminé par *áhi-*, alors qu'il est généralement un vocable d'Indra, cf. IV, 17, 2); *áheḥ svanā́t* glosant *vṛtrásya çvasáthāt* VIII, 96, 7; *bhiyásā*, terme d'Indra, I, 80, 11; VI, 17, 9; *áyoyavīt... vájre* (?) combinant *manyáve* I, 80, 11 et *vájrāt... anamat* VI, 17, 9.

Un trait plus original est la crainte d'Indra après le meurtre, et sa fuite; peut-être s'agit-il là simplement d'un reflet des formules précédentes, qui a été risqué dans l'hymne à tant d'égards suspect de facture moderne I, 32, 14 *áher yātā́raṃ kám apaçya indra hṛdí yát te jaghnúṣo bhī́r ágachat | náva ca yán navatíṃ ca srávantīḥ çyenó ná bhītó átaro rájāṃsi* «qui as-tu vu comme vengeur du serpent, ô I., pour que dans ton cœur, à toi meurtrier, la crainte ait pénétré et que, tel un faucon effrayé (traverse) les espaces, tu aies traversé les 99 cours d'eau?»[1], cf. Bergaigne, III, 62, qui présume ici une confusion entre Vṛtra et Tvaṣṭṛ dont il a reconnu ailleurs des indices. Faut-il enfin avec Sāyaṇa rejoindre au meurtre de Vṛtra la notion de «blâme» *avadyám*, exprimée IV, 18, 7 à propos d'Indra, les fleuves apparemment étant pris à témoin? Il semble qu'il s'agisse d'une autre histoire, comme le montre en particulier l'*avadyám* du vers 5 : Oldenberg, Geldner, Bergaigne, III, 105, Pischel, *Ved. St.*, II, 47, etc.

[1] Le thème de la peur d'Indra est assez développé dans la littérature ultérieure : I. a peur de V. : MS. II, 4, 3 : 40, 13; TS. II, 5, 2, 2; PB. XII, 5, 21; MārkPur. V, 8; il est inquiet en général : ÇB. IV, 1, 3, 1; V, 2, 3, 8; I, 6, 4, 1 et 4; V, 2, 3, 8; VII, 4, 1, 13; JB. n° 158; MhBh. III, 101, 16; BhPur. VI, 13, 1, et suiv.; il se cache : ÇB. IV, 1, 3, 1; I, 6, 4, 1; VII, 4, 1, 13; PB. XII, 5, 21; JB. III, 19; il est repoussé (*nuttá-*) par V. : ÇB. I, 6, 3, 13; il s'enfuit (formules *párāḥ parāvátaḥ* ou *párām parāvátam agachat*) : AB. III, 15, 1; PB. XV, 11, 9; ÇB. I, 6, 4, 1; TS. II, 5, 3, 6 = VI, 5, 5, 2; TB. I, 6, 7, 4; JB. n° 33, 142; Rām. VII, 85, 15 et cf. pour le MhBh. Hillebrandt, 220; Hopkins, *Ep. Myth.*, 131. A joindre ici le fait que les Rakṣas le poursuivent (KS. XXIII, 1 : 73, 8 = KapS. XXXV, 7 : 182, 13) et qu'Indra perd sa force après le meurtre, PB. XVIII, 5, 2 (voir la note de Caland); 11, 1 et se sent *çithirá-*, MS. II, 1, 4 : 5, 14? — Dans l'Avesta, Ātar a peur également d'Aži, Yt XIX, 48 et 50.

Un nombre restreint de circonstances diverses demeure à voir : dans l'hymne souvent cité, I, 32, apparaît au vers 9 la mère de Vṛtra (comme ailleurs la mère d'Indra, qui est aussi témoin de la lutte, IV, 18, 7 et 11) *nīcávayā abhavad vṛtráputréndro asyā áva vádhar jabhāra | úttarā sū́r ádharaḥ putrá āsīd dā́nuḥ çaye sahávatsā ná dhenúḥ* «déclina la vie de celle dont V. était le fils; I. avait porté contre elle l'arme de mort; au-dessus était (étendue) la mère, au-dessous le fils; la Dānu gît comme la vache avec son veau». La ressemblance est curieuse avec IV, 18, 9, où la mère d'Indra dit à son fils : *úttaro babhūvā́n* «tu (as) pris le dessus» et où le récitant reprend (vers 10) : *gṛṣṭíḥ sasūva... índram* et *vatsám... mātā́.* Avec I, 32, 9 Geldner met justement en relation III, 30, 8, où Vṛtra est décrit *sahádānum... kṣiyántam,* c'est-à-dire «reposant avec les Dānu», qui peut être grammaticalement entendu «avec la Dānu» : toute la légende de la mère de Vṛtra sortirait-elle de ces deux passages?

Un autre trait unique est celui du vers II, 30, 2 : *yó vṛtrā́ya sínam átrābhariṣyat prá tám jánitrī vidúṣa uvāca,* suivant Geldner «celui qui [=Indra] était destiné à prendre sa revanche sur V., sa propre mère a proclamé à qui de droit (qui il était)». Le sens de *sína-* fait difficulté (Oldenberg); la vieille interprétation de Ludwig «porter un coup mortel» aurait pour avantage de restituer cette locution dans le groupe *prá vadhám bhṛ-* (p. 129) qui précisément fournit une formule au vers 3 du même hymne. Mais l'ensemble des emplois de *sína-* (*sínavant-*) n'est pas favorable à cette interprétation, Geldner, *Ved. St.*, II, 15.

Épithètes. — La portion active du mythe se termine là. Restent des épithètes ou des appositions à Vṛtra-*áhi-,* dont on a examiné déjà d'ailleurs un certain nombre, *māyín-* p. 140; *jígarti-* p. 142; *práyuta-* et analogues p. 147.

Un premier groupe est celui des épithètes concrètes : notions d'inintégrité physique, qui peuvent rappeler vaguement le caractère «*áhi-*» de Vṛtra : *apád-* et *ahastá-* I, 32, 7, peut-être faits sur *ahastám*... *apā́dam* III, 30, 8; *apád-* se retrouve comme épithète d'un démon apparenté à Vṛtra, sinon Vṛtra lui-même, V, 32, 8. Est-ce à dessein que la Terre est appelée au livre X *ahastā́* et *apádī* dans un passage où il est précisément question de la lutte d'Indra contre un adversaire démoniaque, 22, 14[1]? De *kúṇāru-* III, 30, 8 (qui n'est plus connu que des Uṇādigaṇa de Hem., n° 815, au sens de *vanaspati-*), il n'y a guère à tirer; si le mot se rattache au sanskrit ultérieur *kuṇi-* «paralysé, manchot» (Neisser, II, 60), avec un suffixe péjoratif qu'on retrouverait dans *píyāru-* (même vers), *çarā́ru-*, *mitréru-* (= **mitrayāru-*, *Ehrengabe Geiger*, 165), *kṛpāru-* et analogues (Hem., *loc. cit.*), on aurait un terme physique à ajouter à la série. Enfin *vyàṃsa-* «sans épaules» ou «aux épaules écartées» ou «déchirées»(?), qui est en général le nom d'un démon voisin de Vṛtra, qui partage avec ce dernier la sphère de la racine *han-*, peut encore être une simple épithète de Vṛtra au vers I, 32, 5 où il est contigu à *apā́d ahastáḥ* (et à *vádhriḥ*, voir ci-dessous; sur *rujā́nāḥ*, voir p. 120) : telle est bien l'impression de Geldner, *ad loc.*, et de Bergaigne, 221.

Diverses épithètes incolores décrivent la «grandeur» de Vṛtra, *mahā́m* [*áhim*] VIII, 3, 20; *mahaté* [*dānavā́ya*] V, 32, 7; *mahinā́* I, 32, 8[2] et nous acheminent aux termes qui marquent la «force» de Vṛtra et qui, par ce phénomène de compensation que nous avons observé plusieurs fois, font équilibre aux termes indraïques : un groupe en *ójas-*[3], *ojāyámā-*

[1] Vṛtra est *apā́t* aussi ÇB. I, 6, 3, 9; il a un seul bras Rām. V, 21, 32.

[2] *Mahāntam* JB. n° 183; *mahān* Rām. VII, 8, 4; *mahāvīrye* 86, 2; *mahākāyaḥ* MārkPur. V, 6; *mahābalaḥ* 7; *atimahimnā* Çiç. XI, 56.

[3] Cf. le rôle d'*ójas-* avec Indra, p. 131. *Aojah-* est aussi juxtaposé à *varəθra-* dans l'Avesta, mais dans une tout autre intention, cf. p. 8.

nam II, 12, 11; III, 32, 11 [mot lié strictement pour la forme à *ójas-*, cf. J. Schmidt, *Pluralbild.*, 139 et Pat. ad Pāṇ. III, 1, 11, Vārt. 2 qui cite précisément RV. II, 12, 11]; dans ce dernier vers l'épithète s'oppose à *tuvijāta távyān* qui qualifient Indra. Le livre X se sert d'un terme recherché, *udīnakṣantam ójaḥ*, 8, 9 «(V. ?) cherchant à atteindre la force (d'I.)» — preuve, si le sens est exact, de l'interdépendance des deux formulaires d'Indra et de Vṛtra, — alors que, hors du mythe de Vṛtra, il est dit de façon plus naturelle que les démons «cherchent à atteindre le ciel», *dyā́m ínakṣataḥ* (I, 51, 9 et ailleurs).

Groupe en *vṛdh-* (sur le rôle immense de *vṛdh-* auprès d'Indra, voir notamment Bergaigne, 169): *várdhamānam* III, 30, 8 (équilibré par *tavásā*), *vāvṛdhānám* V, 32, 6 (Vṛtra?), *sadyovṛ́dham* «qui grandit en un jour» III, 31, 13[1], *suvṛ́dham* (Vṛtra?) V, 32, 4; mais non *avardhata* (en dépit de Sāyaṇa, cf. Geldner) I, 33, 11. Isolément on a *vṛtrásya táviṣīm . . . sáhaḥ* I, 80, 10 (cité p. 132), *dānavásya* (Vṛtra?) *bhā́mam* V, 32, 4, à quoi il faut joindre *ahiçuṣma* (et non **ahiçuṣmasátvā*, comme posent, sans mentionner qu'il s'agit d'une correction, BR., pw., Grassmann, *s. v.*, Bergaigne, *J. As.*, 1884, II, 516), épithète d'Indra, «toi qui as la fougue d'*áhi-*» : tous termes

[1] Appuyé par *vibhvā́ṃ ródasyoḥ* «s'étendant sur les deux mondes», Geldner; il est toutefois possible que ces deux épithètes concernent Indra (comme toujours *satrāhán-*), *vibhū́-*, *vibhú-*, *víbhvan-* étant du vocabulaire des dieux. — La racine *vṛdh-*, avec des déterminations diverses, s'applique encore à V. dans les Br. : TS. II, 4, 12, 2 = 5, 2, 1; MS. II, 4, 3 : 40, 10; KS. XII, 3 : 165, 12; ÇB. I, 6, 3, 11, cf. notamment la formule *índraçatrur vardhasva* ÇB. I, 6, 3, 8; TS. II, 4, 12, 1 = 5, 2, 1; MS. II, 4, 1 : 40, 5; JB. II, 155, 4 et 9, etc. Ultérieurement : MhBh. (*vivardhasva*) V, 9, 48 (et cf. 49 et 56; III, 101, 8); BhPur. (*idem*) VI, 9, 12 et cf. MārkPur. V, 7. Autres formules : *teja indriyaṃ vīryam* JB. n° 148; *vīryám* PB. XX, 15, 5; MS. II, 4, 3 : 40, 19 et suiv.; TS. II, 4, 12, 5; KS. XII, 3 : 164, 16; *balavān* Rām. VII, 84, 12; *balasamanvitaḥ* MhBh. V, 9, 56 et *passim*; *ojasā* BhPur. VI, 11, 8; *upabṛṃhitaḥ* MārkPur. V, 7 et cf. Hillebrandt, 219, 220. Dans l'Avesta, Aži est appelé *aš.aojanhəm* «très fort» Y. IX, 8.

qu'on a vu appliqués aussi à Indra dans ses combats contre Vṛtra. Le groupe en *çū-* est voisin de *vṛdh-* : *çūçuvānasya* X, 111, 6 (comme Pipru est *çūçuvā́ṃsam* IV, 16, 13; Indra est aussi *çū́çuvāna-* et *çavasānā́-*), d'où peut sortir le nom du démon Ahiçuva (Bergaigne, 222; Ahīçū, Oldenberg, II, 356) des livres VIII et X, sans doute «celui qui enfle comme *áhi-*». *Katpayám* V, 32, 6, épithète d'un démon non désigné, a peut-être le même sens (Oldenberg). La mention isolée *átūtujim* «sans force» VII, 28, 3, dans une strophe où d'ailleurs le nom de Vṛtra n'est pas prononcé, peut provenir d'une antithèse spontanée avec *tū́tujiḥ* qui suit (cas similaires p. 137 et 161); de façon analogue *ayoddhá* «mauvais combattant» I, 32, 6, fait réplique à *mahāvīrám* et *tuvibādhám* qui suivent, épithètes d'Indra. Au même vers le *durmádaḥ* «en proie à une folle ivresse» introduit aux valeurs d'«orgueil» vers lesquelles sans doute *çū́çuvāna-* tendait déjà; il est dit de Vṛtra (d'après Sāyaṇa) qu'il «s'enivre de sa propre personne» V, 32, 4 *svadháyā mádantam* et qu'il «se croit seul sans (rival) à sa taille» 3 *yá éka íd apratír mányamānaḥ*. Le type en *mányamāna-* fournit déjà, comme on l'a vu (p. 137), la formule *amármaṇo mányamānasya,* et le *mányamāna-* secondaire, sans déterminant, du livre X (8, 9, Oldenberg); la notion de *mányamāna-* est si caractéristique de Vṛtra qu'un poète isolé, se fondant sur une alliance telle que *usrikám mányamānāḥ* (I, 190, 5) risque un *dévakaṃ cin mānyamānám* VII, 18, 20 : c'est-à-dire, avec vṛddhi initiale, un patronymique de parodie (mais pris au sérieux par Sāyaṇa), «Celui-qui-se-croit-un-dieu»[1]. Ce motif de l'orgueil de Vṛtra reçoit une autre expression dans I, 32, 7 *vṛ́ṣṇo vádhriḥ pratimā́nam búbhūṣan* «le châ-

[1] *Mānyamāná-* n'est pas morphologiquement plus insolite que *cāyamāná-* ou *pāvamānī́-*. *Dévaka-* a un suffixe de nom propre qui doit porter en même temps une force péjorative, comme Hariv. (BR.) *vāsudevaka-*, Pat. *ad* V, 3, 95 *devadattaka-*; cf. aussi p. 162.

tré visant à devenir la réplique du taureau», où *vádhri-* est, ici comme ailleurs, attiré antithétiquement par *vṛ́ṣan-*, vocable banal d'Indra. Un dernier groupe paraissant reposer sur une idée analogue est celui de *ohānám* V, 30, 6, *abhy óhasānam*[1] VI, 17, 9 «qui se vante» Neisser, I, 202 (cf. toutefois Geldner, 70) : il faut bien en effet rattacher cette expression à *ádevo yád abhy aúhiṣṭa devā́n* qui la commente au vers précédent de ce même hymne (VI, 17, 8) et qui doit signifier «quand le sans-dieu se fit valoir devant les dieux».

Quelques épithètes décrivent la nature de Vṛtra : il est *ádeva-*[2] comme les autres démons (Bergaigne, 216) et le terme s'oppose à *devā́n* (voir le vers qui vient d'être cité), à *devī́ḥ* III, 32, 6; de même que l'imprécis *ádevasya pīyóḥ* I, 174, 8, qui peut désigner Vṛtra (Sāyaṇa, cf. *píyāru-* ci-dessous) est balancé par *ádevīḥ*. Sans cette opposition, on a *ádevasya... māyā́ḥ* X, 111, 6, et, en hypallage, *ádevīḥ... māyā́ḥ* VII,

[1] On remarquera l'attache sémantique et morphologique des dérivés en *-asāna-* avec les noms d'action en *-as-*, *arçasāná- : árças-*, *ṛñjasāná* : infin. *ṛñjáse*, *óhasāna- : óhas-*, *jrayasāná- : jráyas-*, *namasāná-* (AV.) : *námas-*, *bhiyásāna-* (AV.) : *bhiyás-*, *rabhasāná- : rábhas-*, *vṛdhasāná-: vṛdhás-*, *çavasāná- : çávas-*, *sahasāná- : sáhas-* (cf. IV, 17, 3 : *çávasā... sahasānáḥ* | *mandasānáḥ... jávasā*); à côté de *dhiyasāná-*, un nom **dhiyás-* est théoriquement restituable (cf. Walde-Pokorny, *Vgl. Wörterb.*, I, 831 et RV. *dhīṣamāṇa-*); à côté de *dúvas-*, on est fondé à poser avec Grassmann un **duvasāná-* (cf. Oldenberg, *ad* IV, 6, 10). Seuls étrangers aux noms en *-as-* : *yamasāná-*, *ūrdhvasāná-* (Oldenberg, refait sur *ūrdhvá-sānu-*?), *mandasāná-* et (?) *ṛ́ṣiṣāṇa-*. Quant à l'emploi, il s'agit d'adjectifs purs et simples (cf. Delbrück, *Ai. Verb.*, 234), et non de participes : on a donc là une vieille formation en *-āna-* entièrement dénuée d'agrégation à un thème verbal (à quoi joindre les formes isolées en *-āna-* données chez Whitney, § 1175). Après le RV. ces formes en *-asāna-* ne sont plus connues que comme noms d'agent ou d'objet dans les Uṇādigaṇasūtra (ainsi chez Hem. nos 279-281), élargis aussi en *-u-* dans l'Uṇādikoça cité BR. : *mandasānu-*, *sahasānu-*, *vṛdhasānu-*, etc. — Cf. dans une certaine mesure *táruṣante : tárus-*, *vanuṣanta* (normalisé TS. en *vani°*, *Vedic Variants*, II, 292) : *vanús-*.

[2] Conformément au formulaire avestique, *daēva-* s'applique à Apaoša, à la *druj-* (= Aži) Y. IX, 8; *duždaēna-* Yt XIX, 47 et 49, épithète d'Aži, équivaut à peu près pour le sens à véd. *ádeva-*.

98, 5; aussi II, 19, 7, qui est l'original de I, 174, 8. Si Vr̥tra paraît appelé une fois un *devā́ḥ* I, 32, 12 (ce qui n'est d'ailleurs pas certain, Geldner), comme inversement Indra est un *mā́nuṣaḥ* II, 11, 10, ce peut être un rappel de *dévakaṃ cin mānyamānám* du RV. ancien (p. 160), sans qu'il faille faire intervenir des souvenirs préhistoriques (*devá-* démoniaque, dont il y a trace en védique, Macdonell, 156, Keith, 76), ou une confusion comme celle signalée par Bergaigne, III, 62. Avec *ádeva-* marche *ámānuṣa-* (on notera la forte proportion d'épithètes négatives), terme vague II, 11, 10, qui entraîne la contre-partie *mā́nuṣaḥ;* le même mot est épithète de Çuṣṇa X, 22, 7 et 8[1].

Épithètes péjoratives : *píyāru-* III, 30, 8, apparemment «aux mauvais desseins», repris en contexte vague I, 190, 5; le mot va de pair évidemment avec *pīyú-* qui accompagne deux fois un «*ádeva-*», avec *pīyatnú-* qui qualifie un ennemi d'Indra (péjoratifs aussi *mehatnú-, kavatnú-*), avec [*valásya*] *píyataḥ* X, 68, 6. *Mr̥dhrávācam* «à la parole fausse» (*hiṃsitavāgindriyam* Sāy.) V, 32, 8 (Vr̥tra ?) : appliqué ailleurs à des clans ennemis, notamment dans le formulaire tout voisin V, 29, 10, Hillebrandt, 248, Zimmer, *Ai. Leben,* 114. L'épithète *kúyavācam* I, 174, 7, semble d'abord se joindre à cette série, mais le nom rappelle un certain Kuyava, démon apparenté à Çuṣṇa, Bergaigne, 334; en sorte que *kúyavācam* serait une sorte d'élargissement de Kuyava par *mr̥dhrávācam* ci-dessus; effectivement le formulaire confirme le contact entre ces deux termes : *ní duryoṇé kúyavācam mr̥dhí çret* I, 174, 7, a tout l'air d'une élaboration de V, 32, 8 *ní duryoṇá ā́vr̥ṇaṅ mr̥dhrávācam;* analogue, Oldenberg [2]; autre, Wackernagel, II, 1,

[1] *Amānuṣa-,* aussi MhBh. XII, 282, 7.

[2] Cf. l'équivalence Vr̥tra = *pāpmán-* KB. VIII, 2 = XVIII, 10; ÇB. VI, 2, 2, 19; 4, 2, 3; IX, 5, 2, 4; XI, 1, 5, 7; XIII, 4, 1, 13; KS. XIII, 4

286. Vṛtra est encore appelé un *mṛgá-* I, 80, 7, et probablement V, 29, 4; 34, 2 (*mṛgā́ya hántave*, comme *vṛtrā́ya hántave*); 32, 3 (*mṛgásya vádhar*); VIII, 93, 14 (*mṛgásya . . . ámaḥ*); l'emploi de *mṛgá-* dans les récits démoniaques, qui semble ainsi se limiter à Vṛtra, peut rappeler la nature *áhi-* du personnage (d'autre part noter que *mṛ́gaya-* est le nom ou l'épithète d'un autre démon dans le RV., Bergaigne, 304); il peut aussi faire allusion à la dénomination plus précise en *varā́hu-* «sanglier» qu'on voit I, 121, 11, apposée à *vṛtrám*. Et dès lors le *varāhá* du vers I, 61, 7, que perce «l'archer» Indra «à travers la montagne» est à relier au mythe de Vṛtra, comme celui que Viṣṇu apporte à Indra VIII, 77, 10, en guise de butin de chasse, et celui que tue Trita X, 99, 6, sur l'incitation d'Indra : réplique exacte au meurtre de Viçvarūpa décrit X, 8, 8[1].

183, 2 et 184, 1; MS. III, 3, 7 : 39, 17; II, 5, 3 : 50, 13; II, 4, 4 : 41, 18 et cf. TS. V, 4, 5, 4; II, 1, 4, 6. Aži est *aya-* Y. IX, 8 et «il parle méchamment (?)», *zaxšaθrəm daomnō* Yt XIX, 47. Y. IX, 8, Aži est *druj-*, comme Çuṣṇa est *drúh-* VI, 20, 5 (rapprochement dû à B. Geiger, *op. cit.*, 65).

[1] Il ne suit pas de là, M. Charpentier, *Kleine Beiträge*, 55, l'a bien senti, que le *varāhá-* (*varā́hu-*) soit authentiquement une variation de Vṛtra, ainsi que le pensent Macdonell, *J.R.A.S.*, 1895, 185 et M. Keith, 111. Si l'on observe en effet que le terme s'applique à diverses divinités, Rudra I, 114, 5; les Marut I, 88, 5; X, 67, 7; Soma IX, 97, 7, qu'il désigne dans l'Iran une forme de Vṛθragna (p. 194) comme il l'est de Viṣṇu dans l'Inde post-védique, on concevrait mal que dans le Veda il fût assimilé réellement à un personnage démoniaque tel que Vṛtra. Il s'agit ici encore, vraisemblablement, d'un transfert : une qualification qui était propre à Vṛtrahan (-Indra) a été reportée sur Vṛtra et a servi à nourrir le schème vide de cette figure. Dès lors l'épithète *emuṣá-* du *varāhá-* ṛgvédique, si elle s'apparente à la racine *am-* et au thème *áma-* (on n'a pas proposé jusqu'à présent d'étymologie plus satisfaisante), s'apparierait sans difficulté à la notion indo-iranienne *ama-* qu'on a vue p. 23 associée à Vṛθragna et p. 155 transférée dans l'Inde à Vṛtra.

Dans les Saṃhitā du YV. un *varāhá-* continue à jouer un rôle analogue à celui de Vṛtra, Hillebrandt, 213; Charpentier, *op. cit.*, 52, tandis qu'apparaissent ou reparaissent peu à peu les traits qui assimilent le «sanglier» à

Vague *índraçatruḥ* I, 32, 6 et 10 «dont I. est l'ennemi»[1]; *vṛ́ṣapatnīḥ* (confirmé par *dāsápatnīḥ*) VIII, 15, 6 «qui ont le taureau pour maître», épithète des eaux, dont il est dit ailleurs que «leur taureau a été tué», *hatávṛṣṇīḥ* IV, 17, 3; le mot *vṛ́ṣan-*, s'il vise aussi Vṛtra, comme il semble bien — et peu importe du point de vue védique que Vṛtra figure en d'autres passages comme un *vádhri-* — s'inspire évidemment des composés indraïques en *vṛṣa°* : exemple particulièrement net de la translation à Vṛtra d'une notion qui appartient en propre à son adversaire. Mais le terme le plus intéressant est *svávṛṣṭi-* I, 52, 5 et 14, que la majorité des auteurs applique à Vṛtra : *svabhūtavṛṣṭimantam, svīkṛtavṛṣṭim* Sāyaṇa; «qui maintient la pluie en lui» ou «pour lui» BR., pw., Grassmann; «qui a la pluie en sa possession» Bergaigne, 186, 224, Hillebrandt, 164, 184 (avec hésitations); épithète de Dyaus, Ludwig. La philologie plus récente rapporte avec raison le terme à Indra et l'interprétation d'Oldenberg «qui a la pluie en son pouvoir» est certainement plus naturelle que celle de Geldner, qui entend, comme *tatpuruṣa* «sa (propre) grandeur» : en tout cas le mot est à éliminer des formules à Vṛtra, où il introduirait une valeur de «pluie» qui est totalement étrangère dans le RV. à ce cycle formulaire.

Restent quelques termes génériques : c'est bien Vṛtra qui est appelé un *dā́nu-* au vers II, 12, 11 et très probablement aussi IV, 30, 7; II, 11, 18, avec l'épithète *aurṇavābhá-*, Bergaigne, 223, qui ailleurs s'adjoint au démon voisin Ahīçuva; d'autre part on a vu plus haut (p. 157) que la mère de Vṛtra

telle ou telle entité divine. L'accident de Vṛtra a fait dévier dans un sens démoniaque un groupe de notions qui portaient une continuité, dans le sens divin, depuis l'indo-iranien.

[1] Proprement «l'ennemi victorieux, le maître» (cf. *açatrú-* «non maîtrisé»), sinon les discussions ci-dessous sur ce mot n'auraient guère de sens. Cette désignation d'*índraçatru-* a joui d'une fortune particulière dans les textes postérieurs, notamment dans la formule (déjà citée p. 159) *índraçatrur*

est une *dánu-;* la mention des «sept *dánu-* pourfendus» par Indra X, 120, 6, peut résulter d'une projection multipliée du *dánu-* unique du RV. ancien, comme il arrive souvent au livre X. De même le dérivé *dānavá-* doit concerner Vṛtra aux vers V, 32, 1 (la strophe parallèle 2 a *áhim*); 29, 4 (même clausule); 32, 7; II, 11, 10 et s'il semble viser Çuṣṇa au vers V, 32, 4, on notera toutefois que l'hymne dans son ensemble est nettement vṛtraïque et que Çuṣṇa est de toutes les figures démoniaques la plus proche de Vṛtra. Rien ne sert de rapprocher ce *dánu-* (*dānavá-*) du *dánu-* neutre «don» ou «eau, rosée», Bergaigne, 220, Macdonell, 158, Keith, 234; nous sommes manifestement en présence d'une vieille qualification propre à *vṛtrá-*, à contenu peut-être historique (quoique vidée de toute réalité dans le RV.), et qui prend toute sa résonance par le rapprochement avec Yt XIII, 38 : *taurvayata vərəθrəm dānunąm tūranąm* «vous avez triomphé de la résistance des Dānu turaniens» (p. 10)[1].

vardhasva, et dans les passages suivants de la légende de V. : MhBh. V, 9, 48 (Hillebrandt, 220); BhPur. VI, 9, 11; 11, 3 et 10; MārkPur. V, 7; hors de cette légende (mais rattaché à V. par Hemādri) dans Ragh. VII, 35. Le terme a été utilisé chez les grammairiens à titre d'exemple pour montrer l'importance d'un accent correct, ainsi MhBhāṣya I, p. 2, l. 12; ce jeu est préfiguré, ÇB. I, 6, 3, 10, qui épilogue sur TS. II, 5, 2, 1 (reflet BhPur. VI, 9, 11); cf. S. Lévi, *Doctrine du sacrifice*, 124; Oldenberg, *Weltanschauung*, 18.

[1] Le pluriel *dānavā́ḥ*, ennemis imprécis des dieux, n'apparaît qu'à partir de l'AV. (RV. VIII, 32, 12 cité ici par BR. est à écarter). Le singulier continue à s'appliquer à V. dans un mantra, TB. II, 8, 3, 7 = MS. IV, 14, 13 : 236, 9; à Çuṣṇa (à la suite sans doute de RV. V, 32, 4) dans deux passages de KS. et de ÇB. (cités BR. sous *dānavá-*), qui marquent d'ailleurs la fin de l'emploi au singulier. En outre le ÇB. I, 6, 3, 9 connaît V. comme *dānavá-* dans un passage étymologisant où il confère à ce personnage des parents d'une forme inédite : *táṃ* [= *vṛtráṃ*] *dánuç ca danāyúç* [K. *dānavī*] *ca mātéva pitéva ca pári jagṛhatus tásmād dānavá íty āhuḥ*; sur la forme *dānāyū́ḥ*, v. Caland, *The ÇB. in the K. recension*, I, 40; Wackernagel, III, 291 et 328. Rāhu qui prolonge V. (Caland, *Festg. Jacobi*, 240) est aussi un Dānava. Dans le MhBh. (*Index* de Sörensen), V. est un Dānava et fils de Danāyus (fem.).

Avec les mots *dắsa-, dāsá-, dásyu-,* nous frôlons plus nettement des notions historiques. Oldenberg, *Relig. Veda*[3-4], 148, Hillebrandt, 241, Bergaigne, 209, Keith, 131; certes la limitation à Vr̥tra est beaucoup moins marquée; ces termes, on le sait, désignent divers ennemis d'Indra, notamment ceux du groupe Çambara, Namuci, Pipru. Mais les formules ressemblent fort à la phraséologie de Vr̥tra : le pluriel *dắsā* qualifie plusieurs fois *vr̥trắ(ṇi)* et s'oppose aux *ắryā vr̥trắṇi* (p. 100); les eaux sont trois fois *dāsápatnīḥ* «ayant le Dāsa pour maître» (cf. *vŕ̥ṣapatnīḥ*, p. 164), avec claire référence à Vr̥tra, cf. Bergaigne, 211; Trasadasyu est un *vr̥trahán-* IV, 42, 9; Vr̥tra lui-même est appelé un *dāsá-* II, 11, 2 (cf. *áhinā*, ibid.); VII, 99, 4 et (*dásyu-*) I, 33, 9; X, 73, 5 (autres rapprochements possibles, Bergaigne, 208); noter enfin les termes *ójaḥ* VIII, 40, 6; X, 54, 1; *māyắḥ* VII, 99, 4; I, 117, 3; *manyúm* I, 104, 2; *vádham* X, 102, 3; *vádhar* VIII, 24, 27; *ámānuṣa-*, Bergaigne, 214; *ní dāsáṃ çiçnatho háthaiḥ* VIII, 70, 10; *han-*, passim (et cf. *dasyuhán-, dasyuhántama-, dasyuhátya-*); *suhánāya* X, 105, 7; *anāsaḥ* V, 29, 10 (cf. p. 120), tous communs à Vr̥tra (*vr̥trắṇi*) et à *dắsa-, dāsá-, dásyu-*. Les traces de cette jonction sont à reporter sur la notion de «défense, résistance» définie par le *vr̥trá-* pré-indien; elles ont été effacées par le développement de Vr̥tra en valeur démoniaque et mythique [(1)]. En revanche le RV. ne connaît pas la désignation de Vr̥tra comme Asura : le vers III, 29, 14 posé en ce sens par Geldner, *Ved. St.*, II, 297, est à écarter, cf. Bradke, *Dyâus Asura,* 50. Le mot *ásura-* figure une seule fois dans le RV. récent comme apposition à

(1) En tout cas une jonction de Dāsa et d'un «*áhi-*», présumable pour le RV. (notamment II, 11, 2), est attestée dans l'Avesta sous la forme d'un Aži Dahāka, qu'à bon droit B. Geiger, *op. cit.*, 64, Rönnow, *Trita,* I, 16, inclinent à rapprocher d'un véd. *Ahi Dāsa. On sait que *dắsa-* est aussi attesté RV. VI, 21, 11 (Oldenberg). — Avec les groupes ci-dessus, *dásyu-* et *árya-* + *vr̥trá-* cf. *anairyanąm dahyunąm vərəθrāi* «l'hostilité des pays anariens» (p. 11).

Pipru X, 138, 3 et (sous la forme *āsurá-*) à Namuci X, 131, 4[1].

*
* *

Répartition des récits vr̥traïques dans le RV. — D'après l'étude qui précède, on peut voir que les récits de Vr̥tra(*-áhi-*) se répartissent à travers l'ensemble du RV. Néanmoins la légende n'est abordée de front et avec une certaine ampleur que dans un groupe d'indrasūktāni, qui portent le plus clairement, dans chacun des maṇḍala, l'aspect de l'hymnologie épique : I, 32 (de tous, l'hymne qui développe au plus haut degré la légende), 52, 80; II, 11; III, 30; IV, 17 à 19; (V, 32); moins nettement VI, 17; VIII, 6; X, 111 et 113; ces hymnes sont en général les premiers de la série à Indra, de même que, dans les séquences de traits mythiques ou dans les énumérations de démons, la mention de Vr̥tra figure d'ordinaire en première place, I, 103; II, 14; VI, 20, etc. Hors de ces hymnes les allusions sont dispersées, isolées, fragmentaires. Du fait de son contenu le livre IX ne possède à peu près rien (quelques *vr̥trāṇi* et *vr̥trahán-* ne sauraient entrer en ligne de compte), sinon une allusion directe au vers 61, 22 (cf. 20) dans un hymne long qui utilise certains motifs guerriers. Plus remarquable est la rareté relative des récits de Vr̥tra au livre X; elle ne s'explique pas suffisamment par le fait que les hymnes à Indra n'abondent pas dans ce maṇḍala. Si l'on observe d'autre part que ces récits y apparaissent tantôt décolorés, tantôt avec des raffinements d'expression qui trahissent l'élaboration secon-

[1] Mais V. est un Asura (aussi Mahāsura) dans le MhBh., Hopkins, *Epic Myth.*, 48; Sörensen, *Index*, s. v.; MārkPur. V, 6 et 8 (etc.); et dès le Nir. II, 16 (explication des Aitihāsika) et la MS. (*çréṣṭhaḥ . . . ásurāṇām*) IV, 3, 4 : 42, 14, il est doué d'une portion asurique, ÇB. I, 6, 3, 17. Chez Sāyaṇa et dans les commentaires védiques en général, la dénomination de V. comme Asura est commune.

daire[1] — caractère commun à l'ensemble du matériel du livre X, dans les portions du moins où il recouvre des données du RV. ancien —, on admettra que la légende de Vṛtra a dû cesser très tôt d'inspirer la poésie védique et de comporter une véritable création. Il faudrait excepter l'hymne 124 s'il y avait nécessité d'adhérer à la construction de Geldner, *Ved. St.*, II, 298; mais l'ensemble du formulaire et la tonalité générale du livre X n'autorisent guère à donner un rôle prépondérant, inusité, à Vṛtra, dont le nom n'est prononcé que deux fois au cours de cet hymne, dans des conditions plutôt banales (Oldenberg). L'examen des formules conduit à limiter sévèrement le champ d'action des figures qu'elles décrivent.

La forte productivité du livre I fait contraste avec le silence relatif de X : le livre I abonde en traits nouveaux, qui mettent en évidence les aspects personnels de Vṛtra (mention de la mère de V.; V. «soumis» à un protégé d'Indra, 174, 2; emploi du mot *vṛtrá-* au nominatif, etc.). Or si l'on est fondé à voir dans la personnalisation de Vṛtra[2] une tendance secondaire qui se serait développée à l'intérieur même des hymnes, on sera en suspicion devant le caractère concret et faussement précis des données du livre I. D'autant plus qu'il s'oppose à celui du groupe ancien VI-VII-VIII (pour ne pas tenir compte de IX) où la mythologie de Vṛtra est rudimentaire. Le cas du livre V est à part : les faits démoniaques y sont nombreux, riches, certains s'y trouvent qui dans les autres maṇḍala sont

[1] Cf. X, 49, 6, où Vṛtra est mentionné comme par allusion, *vṛtréva;* de même AV. *vṛtrásyeva* VI, 134, 1 = 135, 1 (p. 101 et 135).

[2] Rappelons-en les indices principaux : opposition de *vṛtráḥ : vṛtrá(ṇi)* p. 93; absence presque totale de *vṛtrá-* nomin., p. 97; prédominance du type *vṛtrahán-* et *vṛtráṃ han-* et (en accord avec ce fait) témoignages avestiques, p. 110 et 19; traces nombreuses de *vṛtrá-* compris comme «masse obstruante, séjour ou puissance hostile» notamment VI, 22, 6, p. 120; VIII, 7, 23, p. 125, 136 et *passim;* caractère schématique de la légende et forte part présumable des innovations internes; rareté des épithètes concrètes, faible attache à un groupement ethnique et à des faits (pseudo-)historiques.

expressément attribués à Vṛtra(*áhi-*), mais le nom de Vṛtra (même au pluriel) y fait défaut totalement[1] et celui d'*áhi-* y est très restreint. En revanche les allusions aux démons mineurs et aux Dāsa y sont caractéristiques : on peut se demander si Vṛtra ne s'est pas grossi dans le reste du RV. de traits qui d'après ce livre apparaissent indépendants de sa personne. A la lumière des faits avestiques, on est ramené au point de vue initial : *vṛtrá-* «force obstruante, hostile» restitue une donnée ancienne — que certains faits permettraient de situer sur un plan historique, ainsi l'opposition des *dā́sā* et des *áryā vṛtrā́ṇi*, p. 100 et 166 —, et cette donnée a été masquée dans le RV. par l'extension de notions mythologiques dues en partie à l'histoire d'*áhi-*, en partie à celle des démons mineurs (cf. spécialement p. 119), en partie enfin à une création «formulaire» de Vṛtra. Il faut trouer la surface mythologisante du RV. pour saisir la trace des faits qu'elle a recouverts ou déformés.

Si de la répartition par maṇḍala, on passe à celle par divinités, on constate la prépondérance écrasante des hymnes à Indra. Les traces de la légende dans les autres hymnes ont un caractère bref, isolé, sans contexte narratif, et tel qu'on semble renvoyer à un thème connu plutôt qu'on ne le traite directement; en outre il est sensible que la présence d'Indra dans le contexte immédiat ou l'allure indraïque du vocabulaire a déterminé le plus souvent ces mentions de Vṛtra(*áhi-*). Il n'est pas inutile de les grouper ici, en négligeant *vṛtrá*(*ṇi*), *vṛtrahán-*, *vṛtratúr-*, etc., qui demeurent plus libres (cf. p. 100 et 115); on saisira à quel point le développement de Vṛtra a été tributaire

[1] Sauf deux exemples au sens d'«ennemi» 37, 4 et 42, 5. L'observation a été faite incidemment par Hillebrandt (1re édit.), III, 290, non reproduite dans la 2e édition, à la suite sans doute de la critique d'Oldenberg, *N.G.*, 1915, 373, qui ne paraît pas absolument pertinente; cf. aussi Pisani, *R.S.O.*, XII, 334.

de la personnalité d'Indra : I, 23, 9 (hymne aux ViçveDeva) *hatá v. . . . índreṇa . . . yujā́* p. 153; 36, 8 (Agni) *ghnánto v.* p. 100; 85, 9 (Marut) *áhan v.* (emprunt au vers indraïque I, 56, 5; Bloomfield, *RV. Repet.*, 85); 187, 1 (Pitu) *yásya trito vy ójasā v. víparvam ardáyat* p. 106, 123 et 136; III, 33, 6 et 7 (Fleuves) *índraḥ . . . ápāhan v.* et *áhim vivr̥çcát;* IV, 28, 1 (I.-Soma) *tvā́ yujā́ . . . índraḥ . . . áhann áhim* p. 152; V, 42, 5 (Viçve-Deva) *índro vr̥trásya saṃjíto dhánānām* p. 96; VI, 60, 1 (I.-Agni) *çnáthad v.* p. 121; 61, 5 (Sarasvatī) *índraṃ ná vr̥tratúrye* (le poète invoque l'aide guerrière de la déesse); 68, 3 (I.-Varuṇa) *anyáḥ . . . hánti v.* (rappel succinct des caractéristiques de chacune des deux divinités); 72, 3 (I.-Soma) *áhim . . . hathó v.* p. 107; VII, 48, 2 (R̥bhu) *índreṇa yujā́ taruṣema v.* p. 124; (peut-être 94, 12 (I.-Agni) *ābhogám . . . hatam* p. 107 et 145); VIII, 7, 23 (Marut) *ví v. parvaçó yayuḥ* p. 125 et 136 (mais le vers 24 rappelle que les Marut se sont bornés à aider I., *ánv índraṃ vr̥tratúrye*); 9, 4 (Açvin) *yéna v. cíketathaḥ* p. 97; IX, 61, 22 (Soma) *yá* (= Soma) *ávithéndraṃ vr̥trā́ya hántave* p. 111 (et au vers 20, Soma est appelé *jághnir v.* p. 113); X, 28, 7 (I. et un autre personnage : un concurrent, Oldenberg; un certain Vasukra, peut-être fils d'I., Geldner, *Festg. Jacobi*, 245) *vádhīṃ v. vájreṇa* p. 118; 66, 8 (ViçveDeva) «(les dieux) ont répandu les eaux *ánu vr̥tratúrye*»; 67, 12 (Br̥haspati) *índraḥ . . . áhann áhim*; 124, 6 (Agni-I.-Varuṇa) *hánāva v.* (exhortation adressée par I. lui-même, p. 153); *ibid.* 8 (*ápaḥ*) *ápa vr̥trā́d atiṣṭhan* p. 146. Le transfert occasionnel du meurtre de Vr̥tra à l'actif de telle ou telle divinité est-il une extension de la notion de «secours» à Indra, d'«association» avec Indra, étudiée p. 150? Peut-être; mais si l'on remarque que ce transfert coïncide avec le fait que l'hymne où il se manifeste s'adresse précisément à la divinité qui le subit (ainsi VIII, 7; IX, 61; X, 66), on sera peu tenté d'attribuer à des répartitions de ce genre des points de départ mythologiques réels : il

s'agit au fond d'une résultante banale de l'hénothéisme védique ou, pour parler en termes formels de choses qui sont formelles par essence, il s'agit d'emprunts et d'adaptations à partir d'un fonds de formules commun[1].

Comment se représenter la composition des poèmes ṛgvédiques à en juger d'après les résultats nécessairement très limités de la présente étude? Réserve faite des hymnes où la critique de Bergaigne (même si tout n'en devait pas être accepté, cf. Barth et Oldenberg) a décelé des interpolations ou des amalgames factices de *tṛca* ou de *pragātha*, un hymne védique est en général une unité, comme le montrent divers indices inégalement attestés : la continuité d'un mètre et de certaines anomalies métriques ou prosodiques, la présence de certaines particularités de vocabulaire ou de grammaire, la persistance d'un certain ton et d'un certain motif, la concaténation (Bloomfield, *RV. Repet., Index of subjects* s. v.) ou la reprise de mots ou de phrases (I, 12, 31; 34; III, 44; V, 32; X, 84; 96), le fait enfin que l'hymne est fermé souvent par une mention personnelle ou limitée à un groupe restreint d'hymnes : refrain, dānastuti, signature de l'auteur, *nivid*, indication rituelle, mention de l'«occasion» de l'hymne (I, 161, Sieg, *Z.I.I.*, V, 203) : toutes clausules dont on sait

[1] Après le RV., le meurtre de V. est attribué aux eaux (ceci favorisé par le contact entre ce mythe et celui des eaux libérées) ÇB. III, 9, 4, 16 et 14=25; à Mitra MS. IV, 5, 8 : 76, 7 (et cf. 75, 13); surtout aux dieux en général MS. IV, 3, 4 : 42, 13 et 19; KS. XXVII, 4 : 142, 17 = KapS. XLII, 4 : 251, 1; KS. XXVII, 3 : 141, 19 = KapS. XLII, 3 : 250, 5; KS. XXIV, 9 : 100, 13 = KapS. XXXVIII, 2 : 206, 11; TS. II, 5, 2, 6; ÇB. II, 6, 3, 4; 6, 4, 1; 6, 1, 1; IV, 1, 4, 8; 4, 3, 4; V, 2, 4, 3; IX, 5, 2, 4 et cf. II, 5, 3, 2 et 4; l'officiant tue V. à l'aide d'I. ÇB. XI, 1, 5, 7 et 8; dans le Rām., VII, 84 et 85, *passim*, Viṣṇu (dont on a vu le rôle en védique, p. 153) est chargé de tuer V. Mais l'intention de ces attributions brāhmaṇiques n'est certainement plus la même que celle qui est à la base des faits ṛgvédiques.

aujourd'hui, grâce notamment aux travaux d'Oldenberg, les liens subtils mais réels avec le corps même de la composition[1]. Mais pour la partie proprement épique du poème, lorsqu'il y en a une (et sans doute à un stade déjà postérieur de l'activité hymnographique, Heiler, *Das Gebet*[5] [p. 199 de la traduction française]), le poète dispose d'une masse de formules élémentaires et indifférenciées, soit à peu près, pour la légende qui nous occupe, «Indra a tué ou écrasé (etc.) Vr̥tra de son foudre; Vr̥tra gisait sur la montagne ou sur les eaux; Vr̥tra couvrait ou barrait les rivières, etc.». Chaque poète puise dans ce fonds sans copier servilement les prototypes; il y apporte des variantes, des amplifications, il interfère avec des formules voisines, moins préoccupé de retenir l'intention primitive du récit que de jouer avec les mots, d'enchérir sur la phraséologie d'un poète concurrent, d'adapter son texte à la structure métrique qu'il a choisie et de le relier à la stylisation générale de son œuvre. Fabrication essentiellement littéraire sur la base d'un canevas tout tracé. De là vient que, sauf dans des cas privilégiés et pour certains hymnes manifestement secondaires des livres I et X, le RV. ancien présente dans ses portions épiques des remaniements incessants, dont la ligne chronologique, impossible à déterminer, n'est même pas théoriquement restituable (cf. Wüst, *Stilgeschichte*, 7).

Vr̥tra après le RV. — Il n'entre pas dans le plan de cette étude de la poursuivre hors du RV. Les faits sont fournis pour l'essentiel chez Hillebrandt, 206 sqq. et, dans la mesure où le formulaire ultérieur est la continuation de celui du RV.,

[1] Voir par exemple les notes *ad* I, 24; 52; 125; 191; III, 53; V, 40; VI, 48; VIII, 69 et *Prolegomena*, 234; Geldner *ad* I, 6. La traduction de Geldner souligne plutôt l'unité de groupes d'hymnes attribués à un même auteur, ainsi pages 55, 78, 159, etc. Cf. les caractéristiques générales chez Wüst, *Stilgeschichte*, 17 et *passim*.

ils ont été signalés dans les notes précédentes. Plus rien ne demeure d'un Vṛtra impersonnel, presque plus rien des fondements naturalistes qui en étaient un aspect. L'Atharva-Veda est très pauvre : hors les emprunts textuels au RV. (qui ne sont eux-mêmes pas nombreux), il ne compte que huit exemples de *vṛtrá-* (singulier) et trois de *áhi-* au sens de *vṛtrá-;* la plupart semblent faire allusion à des passages du RV., alors qu'en deux autres endroits *vṛtrá-* paraît signifier le «nuage» : interprétation du RV. plutôt que survivance indépendante (p. 101). Les mantra n'appartenant ni au RV. ni à l'AV. ignorent à peu près totalement Vṛtra[1]. Les Brāhmaṇa ont une substance riche en apparence, tout au moins les textes explicites, le Jaiminīya et le Çatapatha; mais en fait le récit, amorcé de façon monotone et conventionnelle, tourne court rapidement pour se perdre dans des interprétations rituelles; les ressemblances frappantes avec le formulaire du RV. font ressortir davantage la déperdition réelle par rapport aux données du RV. ancien. Dans les derniers textes védiques, Sūtra, Āraṇyaka, Upaniṣad[2], le mythe de Vṛtra n'est pas mentionné; il ne donne lieu à aucun bâti légendaire dans le Nirukta (où le nom est discuté plusieurs fois) ni dans la Bṛhaddevatā (VI, 109, sqq. ne concernent pas proprement Vṛtra). Dans la littérature classique, hors des descriptions vagues qu'on trouve dans le Rāmāyaṇa, le Harivaṃça, les Purāṇa (au moins dans six d'entre eux, Skanda, Padma, Mārkaṇḍeya, Saura, Vārāha et surtout dans le Bhāgavata), le Mahābhārata est seul à développer la légende, avec un luxe d'épisodes et de dialogues (Hopkins, *Epic Myth.*, 129; Sörensen, *Index*, s. v. Vṛtra; Hillebrandt,

[1] Sauf omission, il s'agit des pāda dont voici les débuts (références *Vedic Conc.*) : *vṛtrataram*, *v. tīrtvā*, *vṛtrasya kanīnikā* et *vṛtrasyāsi*, *yasmin v.*, *jaghāna v.* (bis), *vadhīd v.*, *tvayādya v.* et *tvayāyaṃ v.*, *hantā vṛtrasya*. Nulle part n'apparaît d'élément nouveau.

[2] Un exemple insignifiant dans la Bāṣkala-Up., cf. Deussen, *Sechzig Up.*, 840; et dans AĀ. I, 1, 1.

loc. cit.) qui masque d'ailleurs, là encore, un fonds assez indigent; la proportion des emplois figés (Vṛtra-Vāsavayoḥ, Vṛtravadhaḥ, Bala-Vṛtrau) y est considérable; mais quelques traits peuvent remonter à une tradition plus haute que ceux mêmes des Brāhmaṇa. Dans les textes profanes, le nom de Vṛtra n'est plus guère prononcé que dans l'épithète ou nom d'Indra Vṛtrahan qui survit, notamment chez Kālidāsa, avec les équivalents stylistiques en °*arāti-* Haravij. °*ari-* Kathās. °*druh-* MahāVīr. °*dviṣ-* Çiç. °*niṣūdana-* MhBh. (Kalpadrukoça) °*vairin-* Kathās. (et un texte cité *J. As.*, 1926, II, 212) °*çatru-* Kumār. Kathās. MhBh. (références BR., pw., *Nachträge* de Schmidt, Sörensen); seul le Çiç. XI, 56 a une description un peu précise et proche de l'inspiration védique : *sarasija-vanakāntaṃ bibhrad abhrāntavṛttiḥ karanayanasahasraṃ hetum ālokaçakteḥ* | *akhilam atimahimnā lokam ākrāntavantaṃ harir iva haridaçvaḥ sādhu vṛtraṃ hinasti* «se mouvant sur les nuages, l'astre aux chevaux bais, qui porte mille rayons chers aux parterres de lotus et cause du pouvoir visuel, chasse tout à fait les ténèbres qui de leur masse énorme ont envahi tout l'univers; ainsi Indra, à la marche inébranlable, porteur de mille yeux beaux comme des floraisons de lotus et grâce auxquels il voit, a détruit complètement Vṛtra qui par son extrême puissance s'était emparé du monde entier»[1]. Apparemment rien, ni Vṛtra, ni même Vṛtrahan, dans les inscrip-

[1] Les faits des lexicographes ont été fournis p. 101. Le Mahābhāṣya cite *ahan vṛtram* ad Pāṇ. I, 2, 45, à titre d'exemple purement formel, et donne ad VI, 4, 13 le dérivé *vṛtrahāyate*, repris par la Candravṛtti V, 3, 12. Le mot *vṛtrahan-* est connu de tous les théoriciens et cité soit pour sa flexion, soit pour la rareté, en classique, d'un thème en °*han-*. *Vṛtrahantṛ-*, implicitement exclu par les grammairiens (P. II, 2, 15 et 16, et cf. III, 2, 87, sūtra restrictif [cf. Vāmana V, 2, 35 (37), CandraV. I, 2, 64, DurghaṭaV. *ad* III, 2, 87]), nommément interdit par Bhāmaha VI, 36 (qui signale pourtant qu'on pourrait le déduire de la théorie, cf. Rao Bahadur Trivedi, *A.I.*, XLII, 259), est attesté dans le MhBh. (Sörensen, *Index*, 340) et dans les Purāṇa (ainsi Purāṇa Pañcalakṣaṇa, édit. Kirfel, p. 224, str. 55).

tions. En bouddhique Vatrabhū est un nom isolé d'Indra dans une gāthā du Jātaka 523 (t. V, p. 153, str. 93) et dans le Saṃy.-Nik. I, 2, 1, 3 (t. II, p. 47); le terme, enseigné dans la Saddanīti IV (p. 61, l. 21), est commenté *ibid.* (p. 78, l. 12) en liaison avec le commentaire de la gāthā précitée *Vatranāmakassa asurassa abhibhavitā.*

CONCLUSION.

LE MYTHE INDO-IRANIEN.

Les matériaux indiens et iraniens ont été criblés séparément par des méthodes appropriées à chacune des traditions et avec le souci de préparer une base aussi sûre que possible aux conclusions qu'il nous appartient maintenant d'établir. Dans l'Iran, on s'est préoccupé de restaurer l'exacte signification du terme fondamental de *vr̥θra-* et de définir, dans le cadre du panthéon mazdéen, la nature, le rôle et les connexions du dieu Vr̥θragna. Du côté védique, l'étude a été centrée sur le démon Vr̥tra et a montré comment le foisonnement de traits secondaires et la tendance à une figuration toujours plus concrète ont enrichi et diversifié un simple schème formulaire. Aussi bien était-ce la seule méthode susceptible de mettre en évidence la véritable parenté des traditions indienne et iranienne, parenté qui se prouve non par la juxtaposition de traits souvent tardifs ou de ressemblances sans portée, mais par la similitude des notions et des procès que l'analyse isole de part et d'autre comme données initiales. Formulons donc ces constatations avant de les intégrer dans une synthèse où elles retrouveront leur relation génétique.

I

A prendre les faits tels qu'ils s'offrent, il apparaît que l'Iran ignore un démon *Vr̥θra aussi complètement que l'Inde ignore un dieu *Vr̥traghna. La question revient à se demander où se trouve la représentation ancienne et où l'innovation. Or, sous le rapport du vocabulaire comme au point de vue mythologique,

il est acquis que l'Avesta nous introduit à un état moins évolué et que, s'il y a eu déviation, c'est du côté védique. Le terme *vṛθra-* conserve en avestique le seul sens (« résistance ») et le seul genre (neutre) que la comparaison et la morphologie postulent. Le concept de *vṛθra-* n'y a pas été personnifié. L'absence de toute figure correspondant à Vṛtra traduit une situation authentique et ancienne. Au contraire, on assiste dans le Ṛg-Veda à l'actualisation graduelle de Vṛtra; l'emploi comme substantif neutre est le seul bien attesté; les exemples allégués pour un *vṛtrá-* masculin ne suffisent pas à en établir la réalité; puis, au dernier stade d'une évolution analysée plus haut (p. 168, n. 2), on le voit revêtir une personnalité distincte. Mais, né d'un jeu verbal, Vṛtra sort à peine de la fiction. Sa nature banale, ses épithètes sans relief, la pâleur de ses descriptions soulignent, en dépit de mille variations, le processus verbal qui l'a créé. Il n'existe que par des formules et n'agit qu'en vertu de leurs combinaisons. La prodigieuse richesse de l'élaboration poétique, les ressources d'une technique servie par une singulière et si fallacieuse sensibilité aux associations et consonances de mots, le besoin de rajeunir des mythes obscurcis en renouvelant leur figuration, tout cela concourait à la fabrication d'une entité qui est à la lettre un agrégat de formules et comme une excroissance du tissu verbal. En revanche, *vṛtrahán-*, qui semblait une simple qualification d'Indra, se reconnaît à l'examen comme une désignation d'abord autonome, et ultérieurement absorbée par Indra; en d'autres termes, Vṛθragna avait bien en Vṛtrahan une contre-partie védique. Par suite, l'état indo-iranien doit se définir en principe d'après l'Avesta et exclut comme secondaires les développements védiques sur Vṛtra. Notre position sera donc à l'opposé des thèses unanimement admises. Vṛtra ne commande pas la formation du mythe indo-iranien : il en dépend. Loin que Vṛtra ait appelé à l'existence un Vṛtrahan chargé de l'affronter, c'est au contraire

le dieu qualifié de *vṛtrahán-* qui a en quelque sorte engendré une fiction d'adversaire qu'on a appelé Vṛtra : on a tiré de son nom la substance de son ennemi. L'opposition apparente des traditions avestique et védique se résout en ceci que le complexe indo-iranien, maintenu dans l'Iran sans altération sérieuse, a subi dans l'Inde deux changements : 1) *vṛtrahán-* a cessé d'être un nom personnel et 2) il produit Vṛtra.

Si, de cette position, l'on considère, tant dans leur méthode que dans leurs conclusions, les études antérieures, on verra se dénouer des difficultés illusoires et aussi s'évanouir de prétendues évidences :

a. Il n'est pas étonnant que la relation de Vṛtra (vṛθra-) et de vṛtrahan- (Vṛθragna) ait été appréciée de manière opposée par les indianistes et par les iranistes, mais toujours à l'encontre de la réalité. Les indianistes ont tenu Vṛtra pour antérieur à vṛtrahan, alors que la personnalisation de Vṛtra dérive de la notion du dieu vṛtrahan. Inversement les iranistes ont estimé que vṛθra- avait été abstrait secondairement de Vṛθragna, alors que le premier a indubitablement précédé le second, et que simple et composé entretiennent des relations morphologiques normales. D'avoir fixé la signification et la dépendance des deux mots supprime aussitôt la difficulté d'admettre avec Bartholomae que l'av. *vṛθra-* ait dévié du sens de skr. *vṛtrá-*.

b. Assigner à av. *vṛθra-* le double sens d'« obstruction » et d'« ennemi », comme font MM. Geiger, Lommel et Hertel, c'est transposer en indo-iranien une évolution qui appartient exclusivement au védique. L'Avesta ne connaît d'autre genre que le neutre, ni d'autre sens que « obstruction, hostilité ». Un masculin indo-iranien **vṛtra-* « ennemi » est une double invention : av. *vṛθra-* s'oppose comme abstrait à *ama-* et il n'y a pas plus de *vṛθra-* masculin qu'il n'y a de *ama-* neutre.

c. Conséquemment, la traduction de *vr̥θragna-* par «Feinde-tötung» (Hertel) et toute l'interprétation mythique et historique qui en résulte[1] sont également à rejeter. En faisant de Vr̥θragna un dieu, les Iraniens n'ont jamais entendu diviniser le «massacre des ennemis» comme tel, mais seulement l'offensive victorieuse.

d. Par les mêmes raisons de principe et de fait se réfutera toute tentative d'assimilation directe et complète entre Vr̥θragna et Indra Vr̥trahan qui ferait de leur type, selon l'expression de M. Reichelt, «a thundergod gigantic in size»[2]. On est contraint à de singuliers artifices pour expliquer que les deux personnages, malgré quelques points de contact, se ressemblent si peu, et que Indra soit notoirement réduit, dans l'Avesta, au rang d'un démon mineur. Si un dieu «Indra Vr̥trahan» était vraiment commun aux deux peuples, comment les Iraniens en eussent-ils fait deux figures distinctes et traitées de manière opposée, un Indra relégué au dernier étage du pandémonion et un Vr̥θragna maintenu au sommet du panthéon? On allègue, ce qui n'explique rien, que «the Iranians made him a demon because of his being fond of the Soma-drinking, yet they reestablished his honour by deifying his distinctive Vedic epithet *Vr̥trahan* «repeller of the charge» in the form of *Vərəθrayna*». On ne rend pas non plus le procès plus clair en recourant, pour soutenir un parallélisme foncièrement inexact, à l'appareil désuet des «dieux de l'orage». La difficulté disparaît quand on observe que Indra et Vr̥trahan forment deux désignations distinctes, qui n'ont été réunies qu'à date védique. Il n'y a donc plus lieu de chercher comment une personnalité primi-

(1) Hertel, *Mithra und Əraxša*, p. 134.

(2) Reichelt, *Avesta Reader*, p. 118. Inexacts également Lehmann, *Lehrb. der Religionsgesch.*³, II, p. 215, 227; Markwart, *Modi Memorial Volume*, p. 160 et Wesendonk, *Weltbild der Iranier*, p. 224.

tive aura pu se dédoubler dans l'Iran, mais au contraire comment deux personnalités encore indépendantes à date indo-iranienne se sont confondues dans l'Inde. Ici aussi l'état indien accuse une déviation que le témoignage avestique permet d'apprécier par contraste.

e. Toujours sous l'empire du mythe védique et en partant d'un Vr̥θragna conçu comme «Töter des Feindes (d. i. des Drachen)», on a cherché dans l'Iran un dragon qui fît pendant à Vr̥tra; en fait, on a bouleversé la mythologie pour l'accorder à de fausses prémisses linguistiques. M. B. Geiger a longuement cherché à prouver que ce vr̥θra-dragon ne serait autre qu'Aži Dahāka; il se fonde sur les légendes arméniennes qui célèbrent la victoire de Vahagn sur les višaps[1]. Nous ne reviendrons pas sur les faits arméniens, qui prennent un tout autre sens après l'examen qu'on leur a consacré (p. 75 sq.) et nous n'anticiperons pas sur les remarques dont Aži Dahāka sera l'objet (p. 195). Il suffit de constater ce fait, contre lequel toutes les subtilités d'exégèse échoueront, que le vainqueur d'Aži Dahāka n'est justement pas Vr̥θragna, mais Θraitauna. Ainsi le seul épisode qu'on pût mettre en parallèle du côté iranien au triomphe d'Indra sur Vr̥tra est étranger au dieu Vr̥θragna, dans le nom duquel on croyait retrouver, magnifié en appellation durable, le souvenir d'une victoire pareille. Du reste l'Avesta, auquel il faut bien reconnaître quelque autorité en la matière, ne fait, répétons-le, aucune allusion à un combat de Vr̥θragna contre un monstre, ni à un exploit qui ait associé Vr̥θragna à Θraitauna. C'est par la base que pèche le raisonnement. Un vr̥θra-dragon n'existe pas dans l'Avesta parce qu'il n'a jamais pu exister dans l'Iran, le neutre *vr̥θra-* n'ayant jamais été personnifié. Postuler un correspondant avestique du Vr̥tra

[1] B. Geiger, *Die Aməša Spəntas*, p. 64.

védique, c'est renverser la succession historique du développement et inscrire dans la tradition iranienne le produit d'une élaboration védique et indépendante. Le fait fondamental qui domine toute la perspective de cette recherche, la véridicité de la seule tradition iranienne, doit présider à la reconstruction de l'état indo-iranien.

La voie est libre maintenant et la méthode tracée. Nous constatons que l'examen interne des faits védiques et avestiques, en élaguant la luxuriance de détails secondaires, a précisément mis à nu une série de concordances d'autant plus probantes que la signification s'en est obscurcie du côté védique. On installera la comparaison sur une base que n'aura viciée aucune extrapolation préalable en s'aidant de ce principe que, dans toute étude de mythologie indo-iranienne, le témoignage védique vaut par sa richesse, le témoignage avestique par sa fidélité. De leur relation découle la méthode qui les combinera.

II

Pour remonter, par delà les déformations et les amplifications, jusqu'au schème préhistorique du mythe, il faut en retrouver, au sein des combinaisons historiquement attestées, les éléments constitutifs. La restitution sera donc subordonnée à une analyse des données premières. Celles-ci nous paraissent réunies dans le complexe védique et se décomposent ainsi : Indra devenu Vṛtrahan — tue un monstre devenu Vṛtra — et les eaux en deviennent libres. Au centre du mythe védique s'enchevêtrent trois thèmes dont il faudra établir la réalité, les limites et les interférences : 1° un motif de la tradition religieuse : les exploits du dieu victorieux; 2° un motif épique : la lutte du héros contre le monstre; 3° un motif mythique : la libération des eaux.

a. Le personnage du dieu victorieux se définit, en un composé sûrement indo-iranien, comme «celui qui abat la résistance». Son caractère primordial, qui ressort nettement de l'Avesta, est celui d'un dieu guerrier qui triomphe de tous ses ennemis et dont l'appui garantit aux combattants la victoire. Révéré par des peuples dont la guerre est la grande affaire, il n'est pas seulement mazdéen au sens avestique, il appartient à la communauté iranienne entière. Il secourt qui l'invoque le premier, et certaines allusions donnent à croire que le culte de Vr̥θragna rapprochait effectivement les fidèles mazdéens et leurs ennemis (cf. p. 37). Les motifs d'éloge cadrent avec sa définition. Dans l'Inde, le terme *vr̥trahán-* s'est rapidement vidé de sa substance et le personnage ainsi nommé a été absorbé par Indra. Mais on a montré (p. 115 et suiv.) que l'utilisation de *vr̥trahán-* comme épithète d'Indra n'efface pas les nombreuses traces de son indépendance première et lui laisse, même à l'intérieur du R̥g-Veda, une instructive mobilité. D'abord parce que la qualification par *vr̥trahán-* implique étymologiquement offensive victorieuse en général et non mise à mort d'un démon particulier, ce qui suffirait à prouver que Vr̥tra est un produit, non une donnée héritée. En outre, parce que *vr̥trahán-* s'accole à d'autres noms de dieux, notamment Agni, Soma, les Açvins, et qualifie divers substantifs, surtout instruments d'attaque ou de projection, armes, rayons, luminosité, formules, etc. (*vájra-, aṃçú-, vácas-, máda-, çárdha-, çúṣma-*). De même dans l'Avesta, où *vr̥θragan-* avec ses différentes formes est apte à exprimer la vertu offensive de dieux comme Hauma, de héros comme Θraitauna, ou d'objets tels que armes, formules, etc. La coïncidence de semblables détails et la transparence des formations avestiques rendent indubitable la réalité d'un type indo-iranien de dieu victorieux par l'offensive, dieu conservé et même grandi dans l'Avesta, entité décolorée dans le panthéon védique et bientôt confondue avec

Indra. Quelques indices extérieurs accentuent leur similitude : par exemple les deux traditions s'accordent à mêler à la notion de *vṛtra-*, personnifié ou non, un rappel des Dānus turaniens, ce qui met un reflet lointain d'histoire sur ces représentations mythiques. Devant l'ensemble de ces faits, on pourra tenir pour accessoire la formation légèrement différente, le fait qu'on ait en sanskrit un adjectif (*vṛtrahán-*), en avestique un abstrait devenu masculin (*vṛθragna-*). L'écart beaucoup plus considérable entre av. *Aθwya* et véd. *Aptya* n'a jamais empêché de les identifier.

b. Il n'est pour ainsi dire aucune mythologie ancienne, et non pas seulement chez les peuples indo-européens, qui ne célèbre le combat d'un héros et d'un monstre généralement figuré en reptile. C'est Zeus et Typhon, Hercule et l'hydre, Apollon et Python, Persée et la Gorgone, Thorr et le serpent, etc.; ou, chez les Babyloniens, Marduk et Tiamat, Gilgameš et Ḫumbaba. Les Iraniens connaissent le duel de Θraitauna et d'Aži Dahāka, de Kṛsāspa et du dragon cornu. *A priori* on attend un motif pareil dans l'Inde védique et c'est à quoi répond le combat d'Indra et de Vṛtra ou celui de Trita et de Viçvarūpa. Mais, à la variété même et au nombre des récits, on voit que ce thème s'est constamment rajeuni et que sur un canevas traditionnel les poètes ont brodé sans cesse des épisodes nouveaux. Les personnages varient dans un cadre identique. Autant la persistance du thème est naturelle chez des peuples apparentés, autant il serait surprenant que les personnages fussent demeurés pareils.

Cette remarque semblerait contredite, d'ailleurs pour le plus grand bien de nos connaissances, par la découverte dans les textes hittites d'un nom qui serait l'original d'Indra, associé précisément à un combat contre un monstre. Le hittite possède un radical *innar-* dont viennent les dérivés *innara-* «force,

vigueur», *innarawa-* «fort, héroïque, héros», *innarawatar* «qualité du héros, vigueur héroïque», *innarawanza* «fort, vigoureux» avec le dénominatif *innarawahh-* «rendre fort». M. Hrozný y a reconnu le correspondant de skr. *nar-*, gr. *ἀνήρ*, sab. *nero* «fortis», etc., le nom du héros, du guerrier viril. Comme l'a montré M. Kretschmer[1], c'est une confirmation de l'étymologie donnée autrefois par M. Jacobi pour le nom d'Indra : d'après *indriya-* «caractère viril», M. Jacobi avait conjecturé que Indra symbolisait la virilité et se rattachait à la famille de *nar-*[2]. Mais, pour M. Kretschmer, il s'agit non d'une correspondance, mais d'un emprunt au hittite : *indra-* < **inra-* < hitt. *innara-*, ce que le *i-* initial et le *-d-* intercalaire rendent probable. L'emprunt sera donc de date aryenne, étant donné que *indra-* se retrouve en avestique. La présence de noms divins indiens, dont Indra, au xive siècle chez les Mitannis, et ce que l'on commence à discerner des relations de la Mésopotomie et du bassin de l'Indus aux hautes époques, paraissent en effet corroborer l'idée d'un emprunt. — La question se complique davantage si, du nom, l'on passe au rôle du personnage. M. Kretschmer a cru découvrir le prototype du combat d'Indra et du dragon dans un fragment hittite. On y lit, malheureusement sous une forme lacunaire et parmi des incidents encore obscurs, qu'une divinité Inara aide le dieu de l'orage à triompher du dragon Illuyanka, par un subterfuge consistant apparemment à obtenir d'un homme nommé Hupašiya qu'il enivre le monstre et le charge de chaînes. Dans le récit ainsi compris, la divinité dont le nom correspondrait à celui d'Indra ne serait que l'auxiliaire du vainqueur véritable, le dieu de l'orage. Néanmoins il resterait une certaine ressemblance si l'interprétation était sûre. Mais cette partie de la démonstration ne tient plus depuis que M. Sommer a établi

(1) Kretschmer, *Kleinasiat. Forsch.*, I, 1929, p. 297 et suiv.

(2) Jacobi, *K. Z.*, LV, p. 78.

que la divinité Inara (avec un *-n-*, tandis que *innara-* en a toujours deux) est en réalité une déesse : c'est en lui promettant ses faveurs qu'elle décide Hupašiya à enivrer le dragon[1]. Aucun rapport ne subsiste plus en hittite entre *innara-*, original probable du nom d'Indra, et la victoire sur le monstre, exploit auquel collabore la déesse Inara avec ses armes féminines. Du reste les circonstances de l'intervention d'Inara, même si l'explication de M. Kretschmer subsistait, auraient apporté plus d'embarras que de secours à la restitution du mythe : le fait qu'Inara remplit un rôle accessoire eût été difficile à concilier avec la situation védique. Le problème à présent devient oiseux.

Deux faits demeurent de cette confrontation. Le premier est qu'une langue indo-européenne d'Asie Mineure, le hittite (ou le luwi?), a vraisemblablement fourni aux Aryens le mot qui devait servir de nom à Indra, mais sans qu'il soit aucunement prouvé jusqu'ici que *innara-* fût en hittite un nom divin. Selon toute apparence, la personnification d'Indra ne s'est opérée qu'en indo-iranien. Le second point, non moins important, est que les Hittites ont connu, mais hors de relation avec le mot *innara-*, un dieu combattant un dragon, le dieu de l'orage vainqueur d'Illuyanka. On s'en assurera aussi par une sculpture hittite de Malatia, qui montre un guerrier sur le point de transpercer de sa lance un énorme serpent qui rampe menaçant vers lui[2].

Il ne faut donc pas chercher de source étrangère au mythe védique. Comme les Hittites, comme les autres peuples, les Aryens ont hérité de leurs communes origines un cadre légendaire où le nom du héros pouvait varier comme celui du

[1] Sommer, *Die Ahhijavā-Urkunden*, 1932, p. 382. [Voir aussi maintenant Götze, *Kulturgesch. des alten Orients* (= Handb. der Altertumswiss., III, 1, 3), 1933, p. 131.]

[2] Publiée par Herzfeld, *Arch. Mitteil. aus Iran*, II, 1930, pl. XII.

monstre. Dans l'Inde védique, Indra, le héros par excellence, était de par son nom prédisposé à assumer le combat. Mais, du côté avestique, rien ne permet de savoir si, avant de devenir le démon d'ailleurs très pâle qu'il est, Indra a accompli un exploit semblable. Il est normal aussi que le dragon porte chaque fois un nom différent; nous avons seulement cette certitude négative qu'il ne s'appelait pas Vr̥tra. Seule sa désignation par *ahi-* (*aži-*) a valeur de concordance héritée. Une figure semblable n'a pas à proprement parler d'origine et ne saurait garder le même nom; suivant les peuples et les époques, on l'affuble de désignations variables et toujours aptes à se renouveler. La question d'un prototype indo-iranien de Vr̥tra n'a donc pas grand sens. Il n'y en a pas ou il y en a beaucoup. Ce qui compte, c'est le dessin général de l'épisode, et là-dessus les mythologies indienne et iranienne s'accordent. Elles divergent en ce que Indra est à la fois dieu de la guerre et vainqueur du monstre, tandis que dans l'Iran le dieu et le héros restent distincts.

c. Si étroitement qu'il paraisse associé à Vr̥tra, le motif des eaux libérées en était indépendant. C'est ce qui paraît bien ressortir, dans l'Inde même, des procédés descriptifs (p. 104). Le contact s'est opéré par un jeu de formules dont la racine *var-* est le centre. Tout se passe comme si les eaux captives, libérées par une intervention divine, formaient un épisode distinct de la lutte du héros et du dragon, bien que les deux motifs se soient très tôt confondus. En effet ils restent séparés dans l'Avesta, où le combat de Θraitauna et d'Aži Dahāka n'a rien de commun avec la libération des eaux. Celle-ci y est provoquée par la victoire de l'astre Tištriya sur Apavr̥ta, démon de la sécheresse, après un duel qui se déroule sur deux plans : au ciel pour affranchir les eaux de la pluie, et sur terre pour délivrer les eaux de la mer Varukarta et des fleuves

qui en dépendent. A date plus récente, le thème se reflète dans l'histoire de Manuščiθra et de Frahrasyan, qui se disputent la possession des sources et des fleuves de l'Iran.

M. Güntert a cru remarquer un parallélisme entre Vṛtra et Ahra Manyu du fait que ce dernier est dit avoir retenu les eaux dans Yt XIII, 78[1]. Mais il s'agit de tout autre chose. Le texte cité retrace les étapes de la création et le rôle protecteur que Vahu Manah et Ātar ont joué à cette occasion en défendant les éléments nourriciers contre Ahra Manyu qui cherche à les ruiner. Quand Ahura Mazdāh a produit les eaux et les plantes (et non les eaux seules), logiquement l'Esprit du Mal tente d'empêcher les eaux de couler et les plantes de croître. C'est là son activité normale, qui s'exerce contre toutes les entreprises de la bonne création. On ne saurait donc assimiler ce trait cosmologique au récit mythique des eaux emprisonnées par un dragon.

A l'origine du mythe indo-iranien, qui n'est guère représenté ailleurs, et dont le développement doit tenir à l'importance particulière de l'eau dans les régions aryennes, se trouve probablement la notion d'un être fabuleux qui, comme l'hydre de Lerne[2], gîte auprès d'une source et tue quiconque passe à sa portée. De même Vṛtra a son repaire dans la montagne au voisinage d'une source dont il interdit l'accès. Il était facile d'imaginer qu'il retenait la source captive et empêchait en général les eaux de couler, de sorte que sa mort seule pouvait les libérer.

III

Essayons à présent de distinguer comment s'est opérée dans le mythe védique la fusion de ces trois motifs et dans quelle mesure elle se préfigurait dès la communauté indo-iranienne.

(1) Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, p. 23.

(2) Une indication en ce sens déjà chez Güntert, *op. cit.*, p. 26.

Dans le passé commun des Aryens survivait le culte d'un dieu guerrier, Vr̥trahan-Vr̥θragna, qui, soit comme agent personnel, soit comme force personnifiée, incarnait l'offensive victorieuse. Ainsi que tout dieu, celui-ci possède au plus haut degré une certaine sorte de puissance et se voit invoqué dans des circonstances déterminées. Mais sa gloire n'est pas liée, comme celle d'un héros, à un exploit singulier que la légende déforme et amplifie au cours des âges. Sa personnalité dépasse tous les hauts faits et transcende la somme de ses actes. C'est au contraire à elle que s'alimentera, comme à une source d'énergie, la vigueur des héros. Telle est la position de Vr̥θragna. Mais quand, avec un dieu semblable voisine un héros victorieux d'un monstre, l'exploit du héros, par ce qu'il a d'humain et d'exaltant à la fois, peut prendre de telles proportions qu'il éclipsera la figure divine et l'absorbera bientôt. C'est la situation d'Indra vis-à-vis de Vr̥trahan.

Leur relation gagnera en précision si d'abord l'on détermine la position théorique du héros en face du dieu. Ce qui caractérise le héros est avant tout sa *condition humaine.* Il est issu de l'humanité et y demeure. Des hommes il partage les soucis, les faiblesses; et jusque dans l'exploit qui fait vivre son nom, il reste leur pareil. Car si les hommes révèrent sa valeur, c'est qu'ils y ont retrouvé, portée à un point surhumain, une de leurs propres vertus. Le culte qu'on lui rend n'empêche donc pas des relations familières; on le plaisante parfois tout en le célébrant. Dans le dieu, les hommes adorent un pouvoir d'essence différente; mais ils se reconnaissent dans le héros, qui convertit en réalité leurs songes de grandeur. — Par suite, l'exploit du héros sera *singulier;* il dénote une capacité exceptionnelle, mais qui s'exerce toujours dans le même sens et se réalise souvent en un acte unique. Tandis que le dieu a pour domaine un élément ou une énergie, et qu'il existe même en dehors de ses manifestations, le héros ne

devient tel qu'à partir d'une victoire, d'une invention, d'un accomplissement. Il n'y a pas de héros virtuel. — La notion du héros réfléchira donc l'image qu'une société donnée se forme de l'homme qui commande, du *chef*. Pour qu'elle incarne dans le symbole du héros ses propres idéaux, une société doit nécessairement obéir à des chefs et il est facile de voir en effet que partout la représentation du héros se modèle sur la structure de la société qui l'a conçue. — Enfin c'est par sa *mort* que le héros acquiert des titres définitifs à sa qualification. Il doit rester homme jusqu'au bout. On peut même soutenir qu'il n'y a de héros qu'après la mort; ceci se vérifie notoirement en Grèce. Ceux qui, comme Indra, accèdent au rang des dieux et gagnent ainsi l'immortalité, perdent du même coup ce qui eût parfait en eux le héros. Mais le souvenir de leur condition antérieure reste assez vivace pour qu'on puisse les atteindre dans leur stade «héroïque».

Il y a en effet entre Vṛtrahan et Indra[1] la différence qui sépare un dieu d'un héros. Héros, Indra l'est d'abord par son nom, le «mâle» par excellence, par ses épithètes, *indriyá-*, *nárya-*, *mā́nuṣa-*. Il faut mettre en relief les détails humains qui marquent fortement sa description védique[2]. Les poètes racontent sa naissance étrange; ils dépeignent en images vives ses lèvres, sa barbe flottante, la longueur de ses bras, la capacité de son ventre. Le caractère d'Indra se dessine aussi en traits humains, épaissement humains. Gros mangeur, buveur insatiable de soma, souvent ivre et déchaîné, paillard, il a des parties de Gargantua. On pense aussi à Herakles

[1] Sur le problème d'Indra, voir Charpentier, *Monde Oriental*, 1931, p. 1-28, qui résume commodément la documentation, mais sans conclusions nettes.

[2] Les traits sont recueillis par exemple chez Macdonell, *Ved. Myth.*, p. 54, 65; Keith, *Relig. and Phil. of the Veda*, p. 124 et suiv.; mais nulle part le caractère humain d'Indra n'est mis en pleine évidence, et moins encore l'indépendance d'Indra et de Vṛtrahan.

festoyant chez Admète. Sa force lui vaut d'être le roi des hommes; sa victoire sur Vṛtra, d'être accueilli parmi les dieux. Dans la considération que ceux-ci lui témoignent, il entre cette crainte que les ancêtres éprouvent devant l'audace d'un nouveau venu (*devānām ānujāvará-*) querelleur et rusé. Prajāpati, dit-on, ne l'a pas créé spontanément; c'est sur la prière des dieux qu'il leur donne ce «jeune frère». De fait Indra se taille une place autant en attaquant les grands dieux, Bṛhaspati, Tvaṣṭṛ, qu'en luttant contre les démons. Aussi, même divinisé, n'a-t-il jamais complètement fait oublier ses origines. Au regard de l'orthodoxie brahmanique, il prend figure d'usurpateur. Une sourde réprobation semble l'accompagner : on ne craint pas d'énumérer ses méfaits et de souligner qu'il a été exclu de l'offrande de soma[1]. Visiblement, si les guerriers se prévalaient de lui, les cercles brahmaniques l'ont tenu pour un intrus, et le scepticisme qui se manifeste quant à sa qualité divine doit refléter la rivalité des brahmans et des kṣatriyas[2]. Même par son principal exploit, la mise à mort de Vṛtra, il demeure dans la sphère de l'humain. Il n'y faut pas chercher une allusion au déchaînement de l'orage. Les eaux libérées sont exclusivement terrestres, le poète l'affirme de cent manières. Le combat a pour théâtre les montagnes où les eaux demeurent captives, et pour enjeu les rivières[3].

(1) Selon un passage des Brāhmaṇas cité par Hillebrandt, *Ved. Myth.*², II, p. 151.

(2) Cf. Barnett, *Hindu Gods and Heroes* (cité par Charpentier, *l. c.*).

(3) Ces vues s'opposent diamétralement à celles qu'a exprimées H. Reichelt, *Der steinerne Himmel* (I. F., XXXII, 1913, p. 23-57). M. Reichelt pense retrouver dans le Ṛg-Veda un mythe indo-européen d'après lequel le ciel de pierre s'unit à la terre et engendre un dieu qui brisera son père, le ciel, pour livrer passage à la lumière des astres et aux eaux de la pluie. Ce dieu serait Indra, libérateur des eaux. Mais ce mythe n'existe nulle part en védique. Indra n'est jamais considéré comme le fils d'un dieu et rien n'autorise à croire que, dans le beau dialogue d'Indra et de sa mère (ṚV IV, 18), sa mère soit la Terre. En outre les eaux libérées ne sont pas celles de la pluie, mais

Dans la divinisation d'Indra, sa victoire sur le dragon a été le facteur prépondérant. On a vu la prodigieuse croissance de cet épisode et comment s'y agrègent sans cesse des détails inventés ou des vestiges de mythes antérieurs. Fort de ce nouveau prestige, Indra attire à lui les caractères de Vṛtrahan, le supplante dans ses attributions de dieu guerrier et devient lui-même Vṛtrahan. Cette divinisation du héros fera de sa victoire un drame cosmique. Donc *c'est bien à Indra que correspond Vṛθragna, mais seulement dans la mesure et à partir du moment où Indra a assimilé l'être et l'activité de Vṛtrahan.* Cette absorption a influé jusque sur son exploit mythique. Pour dénommer le monstre, auquel la tradition indo-iranienne donnait seulement le qualificatif imprécis de «dragon» (*ahi-, aži-*), on a extrait de *vṛtrahan-*, devenu épithète d'Indra, un *vṛtra-* qu'on s'est ingénié à décrire par tous les procédés qu'invente l'imagination livrée à ses propres jeux. De fait les développements védiques n'en masquent pas la fiction. Si Indra ne s'était pas incorporé Vṛtrahan, le dragon ne se fût pas appelé Vṛtra.

Une curieuse complicité lie ainsi le héros au monstre. Bien plus, c'est à Indra (Vṛtrahan) lui-même qu'appartiennent certains des caractères dont on a affublé Vṛtra. On a observé (p. 140) qu'ils possèdent l'un et l'autre des facultés pareilles : la force, la vigueur offensive (*áma-*), les pouvoirs magiques (*māyā́-*), la qualité mâle (*vṛ́ṣan-*). Ces traits communs forment en réalité les attributs d'Indra seul. Mais autant pour enrichir une description factice que pour rehausser le mérite du vainqueur, les poètes ont transféré à Vṛtra quelques éléments de la personnalité d'Indra. Ce que la tradition ne pouvait leur fournir, ils l'ont cherché dans le registre des figures voisines

seulement les fleuves. A y regarder de près, aucun des traits essentiels de ce mythe entièrement reconstruit ne se laisse retrouver sans violence dans les hymnes védiques. Les faits réunis ci-dessus, au contraire, témoignent contre l'origine divine d'Indra.

et devaient l'emprunter d'abord à Indra Vr̥trahan, de sorte que le monstre adhère encore plus étroitement à son vainqueur, auquel il devait déjà son nom. *A priori* de pareilles concordances doivent s'expliquer par une contamination secondaire; elles permettent de mieux suivre les phases de l'élaboration védique. Que l'on examine les caractères primitifs de Vr̥trahan, ou les traits fonciers d'Indra, ou la nature de Vr̥tra, on en arrive toujours à constater qu'Indra a envahi le domaine de Vr̥trahan. Indra apportait la gloire d'un exploit héroïque: Vr̥trahan possédait la force irrésistible dans le combat; de leur fusion est résulté, sous le nom d'Indra Vr̥trahan, un dieu qui joignait à la puissance guerrière le renom d'une victoire surhumaine.

Pour qu'Indra s'enrichît précisément aux dépens de Vr̥trahan, il fallait qu'une relation spécifique unît au dieu le héros. Le R̥g-Veda n'en laisse pas deviner la nature et montre seulement l'assimilation plus qu'à moitié réalisée. Mais l'Avesta sert de témoin et rétablit le lien. Au combat d'Indra et de Vr̥tra fait pendant celui de Θraitauna et du dragon Dahāka, variante nouvelle d'un thème hérité. Or c'est en participant à la puissance de *vr̥θragna-* et d'*ama-* que Θraitauna s'est assuré la victoire (Yt XIV, 40); en d'autres termes, il tire du dieu Vr̥θragna la force offensive qui abattra le dragon. Un procès analogue est à l'origine du fait védique : Indra a absorbé Vr̥trahan parce qu'il tirait de ce dieu, source de toute vigueur, le principe d'une force surnaturelle, et inversement Vr̥trahan s'appauvrissait de tout ce que gagnait le héros. La situation préhistorique des deux personnages se définit donc clairement : la notion de *vr̥θragna-*, le pouvoir de rompre la défense, créait un lien entre le dieu qui l'incarnait et le héros qui, pour un acte déterminé, l'avait reçu en partage. Plus l'importance de cette notion croissait dans la légende du héros, et plus le dieu se vidait de substance.

Ainsi caractérisée, la parenté d'Indra (Vṛtrahan) et de Vṛθragna se resserre d'une autre concordance. La faculté, impartie en principe à tout être divin, de s'incarner sous n'importe quel aspect, est également le lot de Vṛθragna, qui dispose de dix figures. On a vu que ce nombre a toutes chances, dans la tradition iranienne, de représenter une notion héritée (p. 32). S'il fallait citer dans l'Inde un parallèle littéral, on penserait aux dix avatars de Viṣṇu, mais ce trait n'apparaît pas avant la littérature purāṇique. Sans s'attarder à chercher si Viṣṇu n'a pas supplanté dans ce rôle quelque autre dieu, on doit comparer directement à la série iranienne les incarnations d'Indra[1]. La faculté de transformation étant l'apanage exclusif des dieux, on est amené à supposer qu'Indra l'a empruntée, comme ses autres traits divins, à Vṛtrahan, et que le dieu indo-iranien Vṛtrahan-Vṛθragna possédait le pouvoir d'apparaître sous l'aspect de son choix. A l'appui de cette induction, plusieurs faits peuvent être invoqués. Exception faite d'un animal exclusivement iranien comme le chameau, ou de formes peu caractéristiques comme l'adolescent, les apparitions les plus notables de Vṛθragna sont connues de la mythologie védique. Il est frappant que l'association avestique entre Vṛθragna et Vāta (qui a un doublet en Vayu, dieu du vent), se reproduise dans le couple védique Indra-Vāyu. Comme Vṛθragna, Indra se change en bélier et en taureau. Les figures du cheval et du bouc appartiennent à Agni, mais les rapports d'Agni et d'Indra sont assez étroits pour autoriser à admettre un transfert du second au premier. Il doit en être de même de l'incarnation la plus curieuse, celle du sanglier. Dans le Ṛg-Veda (I, 121, 11), c'est Vṛtra qui se déguise en sanglier. Autant la métamorphose du «serpent» en sanglier est par elle-même insolite et troublerait, si on la prenait à la lettre, la resti-

[1] Voir la collection des faits chez Charpentier, *Kleine Beitr. zur indoiran. Myth.*, p. 25 et suiv., mais avec un autre système d'interprétation.

tution de l'état antérieur, autant l'hypothèse d'un déplacement s'accorde avec la ligne générale de l'évolution. On a mis en évidence ci-dessus plusieurs faits prouvant que la description de Vṛtra, très composite, emprunte des éléments à Indra lui-même. Il est donc à présumer que l'incarnation en sanglier appartenait primitivement à Indra (ou plus exactement à Vṛtrahan) et complétait sa ressemblance avec Vṛθragna; elle serait passée du dieu au démon à mesure que se concrétisait l'image de Vṛtra et pour illustrer le transfert d'autres aptitudes, de la *māyā-* en particulier. On évite ainsi plusieurs difficultés : celle, par exemple, d'admettre avec M. Charpentier (*loc. cit.*, p. 58) que le sanglier ait représenté à la fois un démon et un dieu; celle aussi que crée la mention inattendue du sanglier parmi les avatars de Viṣṇu. Tout rentre dans l'ordre si l'on pose en principe que le symbole du sanglier est divin et propre au répertoire de Vṛtrahan-Vṛθragna. Ainsi l'hypothèse que les dix avatars de Viṣṇu seraient calqués sur ceux de Vṛtrahan gagne en vraisemblance : en effet Viṣṇu participe avec Indra à la victoire sur le démon-sanglier, et par ailleurs il compte au nombre de ses avatars l'aigle, comme Vṛθragna le faucon.

Le thème de la victoire du héros sur le dragon s'est fréquemment renouvelé dans l'une et dans l'autre mythologie. Le combat a pour protagonistes, dans l'Inde : Indra et Vṛtra, Trita et Viçvarūpa; dans l'Iran : Θraitauna et Aži Dahāka, Kṛsāspa et Aži srvara. Le rapport de ces versions entre elles a été fréquemment étudié[1] et n'intéresse la présente démonstration que par un point, mais significatif. C'est avec l'aide d'Indra que Trita vainc Viçvarūpa. En d'autres termes, Indra (Vṛtrahan) infuse à Trita la même vigueur que le Vṛθragna

[1] Voir en dernier lieu Güntert, *op. cit.*, p. 29.

avestique accorde à Θraitauna. Cette coïncidence accuse bien que, par le secours qu'il apporte à Trita, Indra se qualifie comme *vṛtrahán* et donc qu'il possède les pouvoirs primitivement dévolus à Vṛtrahan. La relation de Vṛtrahan à Indra, qui se répète dans celle d'Indra à Trita, correspond à celle de Vṛθragna à Θraitauna. La structure de cette relation est bien la même de part et d'autre : la capacité d'offensive victorieuse établit un lien concret entre le personnage qui la détient de plein droit et ceux qui la possèdent occasionnellement. On voit ainsi entre le dieu et le héros s'amorcer très tôt un rapprochement qui aboutira en védique à leur fusion.

Le troisième élément du problème, le motif des eaux libérées, tout indépendant qu'il a été, supposait une lutte et impliquait donc une donnée assez voisine de la victoire sur le dragon pour pouvoir le cas échéant s'y combiner. Il fallait bien l'intervention d'un dieu pour briser l'obstacle et rendre à leur cours les eaux captives. De là à personnifier l'obstacle, le «barrage» (*vṛtrá-*), de là à imaginer qu'un démon les retenait prisonnières et que le dieu devait en triompher pour les délivrer, la transition était facile : le répertoire mythique offrait déjà un combat analogue et l'imagination indienne excelle à ces jeux d'identifications et de transpositions. Le dieu qui affranchit les eaux et le héros qui abat le dragon ont formé un type unique : le dieu héroïque qui affranchit les eaux en abattant le dragon. Plus encore que ces raisons générales, ont agi les consonances verbales : le fait décisif qui a déterminé et orienté la combinaison nouvelle a été la parenté étymologique du terme indiquant le «bloquage» des eaux (*vṛ-*) avec le nom de Vṛtrahan : d'où l'importance du motif des eaux dans le mythe de Vṛtra. Dans l'Avesta, au contraire, les deux thèmes restent distincts. Rien de commun entre le combat de Θraitauna contre le monstre Dahāka et celui de Tištriya contre

Apavṛta, démon de la sécheresse. C'est en posant deux mythes séparés que l'on comprendra que Vṛtra corresponde en même temps à Dahāka et à Apavṛta[1] : il est dragon comme le premier et bloque les eaux comme le second. Il est devenu l'un et l'autre à la fois. On concevrait mal que les Iraniens eussent dédoublé une personnalité unique, mais il est conforme aux procédés védiques de fondre en un seul deux êtres.

Comme pour le précédent épisode, bien qu'avec moins de netteté, il semble que la contamination réalisée en védique ait des origines plus anciennes. On a constaté, p. 38, que certaines parties du Yašt XIV ont passé textuellement dans le Yašt VIII et aussi que Vṛθragna a fourni à Tištriya certaines au moins de ses incarnations. Cette remarque se fondait sur des raisons

[1] M. Hertel a consacré toute la conclusion de son *Mithra und Ǝrəxša*, p. 208-220, à soutenir que la contre-partie avestique du mythe des eaux délivrées se trouve dans la légende de l'archer Ṛxša (Ǝrəxša) dont la flèche serait destinée à percer les nuages chargés de pluie. Il en découvre une autre version dans la représentation mithriaque du dieu faisant jaillir d'une flèche l'eau de la pierre. Toute cette construction nous paraît ruineuse : 1° on ne peut isoler la légende de l'archer Ṛxša de la narration où elle s'insère et qui nous est bien connue par la littérature pehlevie : il s'agit d'un partage de territoire entre Frasyāk et Manuščihr; l'archer Āriš marque la frontière en lançant, comme il était d'usage, une flèche. Son exploit est devenu mémorable par la distance miraculeuse où il réussit à la faire voler. Le détail a donc un tout autre sens; 2° même si la tradition historique avait dénaturé le fait, ce qui reste à démontrer, rien ne permettrait d'y voir un récit mythique; l'Avesta appelle Ṛxša «le meilleur archer des Iraniens»; ce n'est ni un dieu, ni un héros; 3° dans l'Avesta, la flèche de Ṛxša sert de terme de comparaison pour symboliser la rapidité de Tištriya; rien de plus. Quand l'Avesta rapporte que Ahura Mazdāh soutint dans son vol la flèche de Ṛxša et lui prêta appui avec les autres dieux, on ne peut y comprendre autre chose que ce que le texte dit, savoir que cette flèche doit aller le plus loin possible, et non qu'elle doit percer les nuages; 4° quant aux représentations de Miθra frappant d'un trait le rocher et en faisant jaillir l'eau, il suffira de rappeler que M. Cumont, les étudiant voici plus d'un tiers de siècle, avait repoussé tout rapprochement avec l'histoire de l'archer Ṛxša et considérait comme «probable, pour ne pas dire certain» que la légende avait attribué à Miθra le miracle opéré par Moïse (*Textes et Monuments*, I, p. 166 et n. 1). On n'a rien avancé de plus vraisemblable depuis.

de critique interne, indépendantes de toute restitution préhistorique. Elle n'est pas sans portée pour le débat actuel. Si Tištriya a subi partiellement l'influence de Vr̥θragna dans la description comme dans les prescriptions cultuelles, c'est que, trahi par des indices tout formels, un glissement se dessine du dieu de l'attaque victorieuse au héros libérateur des eaux, c'est-à-dire comme une amorce lointaine du procès accompli en védique. Dans l'Iran les personnages ont changé, mais les motifs gardent leur indépendance; dans l'Inde les motifs se sont confondus dès lors que Vr̥tra et Indra absorbaient la substance d'autres personnages.

On pénètre ainsi la formation de l'entité Vr̥tra et ses origines complexes. Vr̥tra doit son nom à son vainqueur Vr̥trahan; son rôle, au mythe des eaux bloquées (*vr̥-*) que son nom évoquait; son apparence, au dragon que tue le héros. Autour de cette fiction s'est cristallisée une masse formulaire dont les épisodes d'un combat fabuleux fournissaient les cadres et réglaient l'agencement. Dans le mythe d'Indra et de Vr̥tra, que l'Avesta ignore, la «matière» est indo-iranienne, mais védique la «forme». Le mythe ne se constitue que par une élaboration indienne, laquelle, malgré son air d'antiquité et l'archaïsme de maint détail, accuse une forte déviation par rapport à l'iranien plus conservateur.

IV

La présente synthèse, que les exigences de la démonstration ont rendue un peu linéaire, aura du moins montré qu'on ne passe pas directement de l'état indo-iranien à l'état védique. A partir du moment où l'établissement définitif de tribus aryennes dans le bassin de l'Indus rompt la communauté, un travail intense s'opère dont les hymnes védiques sont le produit. Travail

«poétique» au plein sens du terme, recréation d'un monde d'images, transposition en symboles cosmiques de données locales et concrètes, motifs amplifiés au point d'englober ou d'engendrer d'autres fictions, le tout asservi à une phraséologie luxuriante et allusive, qui procède par formules ou par embryons de formules. Bien des raisons ont concouru à cette transformation, mais un événement considérable semble lui avoir donné le branle : le contact des Aryens avec cette culture autochtone dont les fouilles de Mohenjo-Daro commencent à exhumer les prestigieuses reliques. Quoique l'étendue et la nature exacte de ces influences locales échappent encore à l'appréciation, on ne peut douter qu'une civilisation aussi avancée ait développé une mythologie originale et que les Aryens encore à demi barbares en aient subi l'action. Il n'y a pas imprudence à supposer dès maintenant que les Aryens doivent autant à la culture de l'Indus que les Hellènes au monde créto-mycénien. En attendant que les archéologues élucident cette préhistoire, l'interprète des mythes védiques ne doit pas perdre de vue qu'il manie des données qui résultent déjà d'une longue élaboration; toute étude sur un fait mythique doit s'attacher à en reconstituer la formation dans le cadre du Veda, à retrouver le schème générateur aussi bien que le processus du développement. Ce sera l'indispensable condition de toute comparaison avec des systèmes voisins. Le rapprochement sera le terme d'une recherche ainsi conçue, non son point de départ, et servira à en authentifier, éventuellement à en élargir les conclusions. De la mythologie *comparée*, autant qu'on le voudra; mais d'abord de la mythologie *séparée*.

INDEX DES MOTS CITÉS.

Sanskrit.

Avestique.

VIEUX-PERSE.

Pehlevi.

Persan.

Ossète.

Sogdien.

Chorasmien.

Saka.

Arménien.

Transcriptions grecques et latines.

Hittite.

Ethiopien.

TABLE DES MATIÈRES.

PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

EN VENTE

À LA LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

RUE JACOB, 13, PARIS (VI°)

---

publications de la Société Asiatique sont en vente à notre Librairie. Nous donnons ci-après la liste de celles qui sont actuellement disponibles, avec leurs prix actuels, qui sont sujets à modification :

rnal Asiatique, paraît depuis 1822. Aucune collection complète n'est en magasin. Prix des années 1863 à 1919, 1921, 1923 à 1929 : **250** fr. l'une. — Abonnement annuel : France, **90** fr. — ranger, **150** fr. — Numéros isolés, **63** fr. — Pour les années 1822 à 1862, en tant qu'elles sont core disponibles, on traite de gré à gré.

ASVAMIN. **Brhat-Katha Çlokasamgraha, I-XXVIII**, texte sanscrit publié pour la première fois c des notes critiques et explicatives et accompagné d'une traduction française par F. Lacôte, 8 fasc. -8°, 1908-1929, ouvrage achevé.......... **900** fr.

ESTETER (J.). **Chants populaires Afghans**, recueillis par J. Darmesteter (texte afghan et traduction française), XII-CCXVIII-299 et 228 pages, in-8°, 1888-1890.......... **250** fr.

HUBER (Ch.). **Journal d'un voyage en Arabie** (1883-1884), publié par la Société Asiatique et la Société de Géographie, sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique, 27 planches, XII, 780 pages, gr. in-8°, 1891.......... **150** fr.

IBN BATOUTAH. **Voyages d'Ibn Batoutah**, texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et Dr B. R. Sanguinetti, 4 vol. et index alphabétique, ensemble 5 vol. in-8°, 1893-1922... **500** fr.

LIL IBN ISHAQ. **Mukhtasar** (traité de droit malékite, texte arabe révisé par O. Houdas), 206 pages, -8°, Imprimerie Nationale, 1918.......... **30** fr.

UDI. **Les Prairies d'Or**, texte (arabe) et traduction (française) par C. Barbier de Meynard et Pavet Courteille, 9 vol. in-8°, 1861-1930.......... **1.000** fr.

- Tome I. XII, 408 pages, in-8°, tirage de 1861.......... **125** fr.
- Tome II. V, 467 pages, in-8°, tirage de 1914.......... **125** fr.
- Tome III. 464 pages, in-8°, tirage de 1917.......... **125** fr.
- Tome IV. XI, 480 pages, in-8°, tirage de 1914.......... **125** fr.
- Tome V. VI, 515 pages, in-8°, tirage de 1928.......... **125** fr.
- Tome VI. IX, 518 pages, in-8°, tirage de 1928.......... **125** fr.
- Tome VII. X, 438 pages, in-8°, tirage de 1929.......... **125** fr.
- Tome VIII. X, 446 pages, in-8°, tirage de 1930.......... **125** fr.
- Tome IX. VII, 376 pages, in-8°, 1877.......... **125** fr.

AÇOUDI. **Le Livre de l'avertissement et de la revision**, traduction par B. Carra de Vaux, XII, 574 pages, in-8°, 1897.......... **75** fr.

havastu (Le). Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire par E. Senart, vol Ier épuisé, les vol. II et III seuls en vente, in-8°, 1882-1897... **500** fr.

djatarangini. Histoire des rois du Kachmir (publiée en sanscrit et traduite par A. Troyer), 3 vol. in-8°, 1840-1852, presque épuisé.......... **350** fr.

ART (E.). **Les inscriptions de Piyadasi**, tome II, 614 pages, in-8°, 1886.......... **150** fr.

ciété Asiatique. Les fêtes du Centenaire (1922), 143 pages, in-8°, 1923.......... **15** fr.

ciété Asiatique. Le Livre du Centenaire (1822-1922). I. Historique de la Société, par L. Finot. — II. Cent ans d'Orientalisme en France, par des Membres de la Société Asiatique, VIII, 295 pages, gr. in-8°, 1922.......... **40** fr.

Avant-propos de M. Émile Senart, de l'Institut. — Première partie : Historique de la Société, par *L. Finot*. — Deuxième tie : Cent ans d'orientalisme en France, par des Membres de la Société Asiatique : I. L'Egyptologie, par *A. Moret*. — II. L'Assylogie, par *G. Contenau*. — III. La philologie hébraïque, l'exégèse biblique, l'archéologie palestinienne et l'épigraphie sémique, par *Mayer Lambert*. — IV. Les Etudes Araméennes, par *J.-B. Chabot*. — V. Les Etudes Éthiopiennes, par *Marcel Cohen*. — L'Islamisme, par *Clément Huart*. — VII. Les Études Arméniennes, par *A. Meillet*. — VIII. Les Études Iraniennes anciennes, r *A. Meillet*. — IX. L'Indianisme, par *Félix Lacôte*. — X. Indonésie et Indo-Chine, par *Antoine Cabaton*. — XI. La Sinologie, *Henri Maspero*. — XII. Les Études Japonaises, par *J. Dautremer*. — XIII. La Géographie, par *Henri Cordier*.



LES CAHIERS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE SONT EN DÉPÔT

CHEZ LE TRÉSORIER DE LA *SOCIÉTÉ ASIATIQUE*

PLACE D'IÉNA, 4, PARIS XVIe (MUSÉE GUIMET)

CAHIER I. — Les Arabes chrétiens de la Mésopotamie et de la Syrie du VIIe au VIIIe siècle, par François NAU .... 30 fr.

CAHIER II. — Fragments de textes koutchéens, Udānavarga, Udānastotra, Udānālaṃkāra et Karmavibhaṅga, publiés et traduits, avec un vocabulaire et une introduction sur le «tokharien», par M. Sylvain LÉVI .... 70 fr.

Prix : 70 francs.